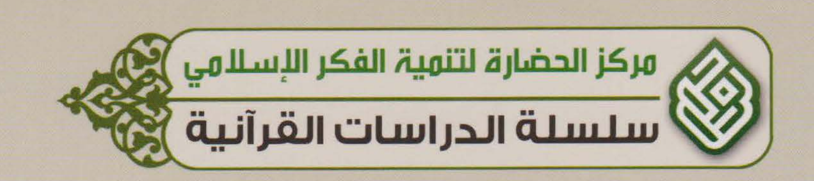


إمكانيّات التفسير وإشكاليّاته

في البحث عن المعنى

محمد مصطفوي



محمد مصطفوي

باحث في الفكر الإسلامي. مقيم في السويد، مهتم بالدراسات القرآنيّة وفلسفة الفقه الإسلامي.
نشر عدداً من المقالات والدراسات في المجلات العربيّة. واشتغل لفترة من الزمن إدارة التعليم الدينيّ والتخطيط لبرامجه.
نشر عدداً من الكتب، منها:
نظريات الحكم والدولة:
دراسة مقارنة بين الفقه الدستوري والقانون الدستوري الوضعي، مركز الحضارة، 2007.
فلسفة الفقه:
دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي، مركز الحضارة، 2008.
المبادئ العامّة لدرس القرآن وتفسيره: مركز الحضارة، 2012.
إمكانيّات التفسير وإشكاليّاته:
في البحث عن المعنى (هذا الكتاب)، مركز الحضارة، 2012.

إمكانيّات التفسير وإشكاليّاته

إمكانيّات التفسير وإشكاليّاته

في البحث عن المعنى

محمد مصطفوي

إمكانيّات التفسير وإشكاليّاته

في البحث عن المعنى



المؤلّف: محمد مصطفوي
الكتاب: إمكانيّات التفسير وإشكاليّاته: في البحث عن المعنى
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت 2012
ISBN: 978-614-427-008-0

**The Possibilities and Problems of
Interpretation: in search for Meaning**

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

**Center of civilization
for the development of islamic thought**

بناية ماميا ط 5 ـ جادة حافظ الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب55/ 25
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

يحاول الباحث المهتم بدراسات القرآن وعلومه السيد محمد مصطفوي، في كتابه الذي نقدّمه بين يدي القارئ الكريم، يحاول معالجة أهمّ الإشكاليّات التي يعاني منها النشاط التفسيريّ. فيتوقّف عند مسائل اللغة والتأويل وبناء المفاهيم وغير ذلك من العناوين التي يعالجها في كتابه لينقد الآليّات المعتمدة في تفسير القرآن ويقدّم بعض الاقتراحات لحلّ ما يراه إشكاليًا في هذه العمليّة. ولسنا نريد في هذه الكلمة نقد الكتاب لا سلباً ولا إيجاباً، إلا أنّنا في **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي** نرى في هذا الكتاب محاولةً مطلوبةً؛ لأنّ عمليّة التفسير ليست أمراً غير ذي بالٍ فالعلوم الإسلاميّة في قسم كبيرٍ منها هي عمليّة تفسيريّة قبل أن تكون أيّ شيء آخر، فالفقه مثلاً هو محاولة لتفسير النصوص الفقهيّة لاكتشاف ما ترمي إليه على صعيد توجيه السلوك الإنسانيّ، وعلم الكلام في جزء منه على الأقل محاولة تفسيريّة لاكتشاف مرامي النصوص الدينية على مستوى ما

ينبغي الاعتقاد به أو عدمه، وعلى هذين العلمين يقاس ما سواهما من علوم نمت وازدهرت على شواطئ النصوص الدينيّة قرآناً وسنّة.

وإذا كان الفقه والكلام علمان تفسيريّان فكيف بالتفسير نفسه، وبالتالي أيّ آفةٍ أو خلل يصيب هذه العمليّة سوف تكون له آثاره السلبيّة على العلوم الإسلاميّة برمّتها، وسوف يترك أضراراً يصعب تلافيها أو ترميمها في كثير من الأحيان. وعلى ضوء ما تقدّم نرى أنّ هذه المحاولة التي لا يدّعي لها المؤلّف أكثر من ذلك، هي محاولة مطلوبة وضروريّة حتّى لو لم تؤتِ أكلها في القريب العاجل، وحتّى لو احتاجت إلى جهود رديفةٍ تطوّرها وتضيف إليها، ما يكمل ما بها من ثغرات. وللقارئ الواعي حقّ الحكم على ما يقدّمه الكاتب بالدرجة الأولى وما ينشره المركز بالدرجة الثانية.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ
بيروت، 2012

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾

المقدمة

القرآن الكريم هو الكتاب الأوّل للمسلمين، وصاحب الدور الريادي في هداية الناس إلى الصراط المستقيم، وقيادتهم إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والدين. غير أن تحقيق رسالة الكتاب وأهدافه في الحياة، يتوقف على فهمه الصحيح، وتفسيره السليم. ويُعتبر تفسير القرآن وظيفة كلّ مسلم قادر على القيام بهذه المهمّة ضمن شروط مطلوبة، ومؤهّلات محددة، ومنهج سليم ورؤية واضحة.

التفسير علمٌ وفنّ، إنَّه علم كونه مبنيّاً على أسّس واعتبارات وقواعد ومفاهيم معيّنة، وإنه فنّ لكونه يقوم على الذوق والدراية والفراسة، بل الكشف والإلهام. وإنّ البداية السليمة للبحث عن التفسير ـ برأيي ـ هي البحث عن الإمكانيّات الفعليّة للتفسير، والإشكاليّات التي تعترضه؛ حيث تجب معالجتها قبل الشروع في عمليّة التفسير.

فإن حُسن المعرفة بتلك الإمكانيّات والإشكاليّات والإحاطة اللّازمة بهما، يُقْدِر المفسّر على التصرف السليم والمعالجة الناجعة لقضايا التفسير، تحليلاً وتبريراً وتوجيهاً وفهماً، وتقديراً وتقريراً. كما إنّ قلة المعرفة وسوء إدارة الإمكانيّات والإشكاليّات تورث الضعف والخفّة والسطحية، والتقليد غير المبرر لما قيل ويقال، حول شؤون التفسير وقضاياه، هنا وهناك.

كيف ننظر إلى الشأن التفسيري؟ وكيف نُقيّم عمليّة التفسير؟ وكيف نفهم إمكانيّات التفسير وإشكاليّاته؟ وكيف نُعدّ ونستعد لمعالجة قضايا التفسير؟ كلّ هذه الأسئلة مهمّة، كما إنّ كيفية معالجة تلك الأسئلة تكشف عن أفق المفسّر وتحدد آفاق التفسير، وتبيّن مسار ومسير الاستفادة من الإمكانيّات، وتحدد كيفية مواجهة الإشكاليّات التفسيرية، وتساهم تالياً في رسم البنى الأساسيّة لعمليّة التفسير.

إنّه من المهم الخروج قليلاً من النمط التقليدي في التعاطي مع النّص، وفي عمليّة التفسير كي نتمكن من التأمّل النقدي في ما نقوم به عند ممارسة هذه العمليّة. هل يكفي أن يكون المفسّر واثقاً من طريقة معالجته للنص وللقضايا المعروضة عليه؟ أم أن الوثوق الزائد بالمنهج والذات يورث الفقر في المعنى وفي المبنى، وفي سبل التعاطي مع النّص وعمليّة التفسير؟

إن التجربة التفسيرية لعددٍ كبيرٍ من المفسرين والمهتمين بالدراسات القرآنيّة تكشف عن اجترار واضح للموروث، من دون مساهمة علميّة وعمليّة ولو بالحدّ الأدنى، ومن دون دور فاعل للمفسّر في البحث المستقل عن المعنى من خلال النصّ، بل من دون وعي موضوعي لمقتضيات البحث عن المعنى، ومقتضيات الواقع المَنْوِيّ معالجته. وهذه التجربة المريرة والمزمنة تعطي مبرراً كافياً في البحث عن سبل أخرى للمعالجة، والسعي لتخطي المنهج التقليدي في الفهم والمعالجة، وعدم الاكتفاء بالمنقول عن السابقين.

وذلك انطلاقاً من أن النّص القرآني مليء بالمعاني والجواهر والدرر، غير أن الوصول إليها ليس ميسوراً للجميع، بل له اعتباراته في كلّ عصرٍ وواقع، ولا يمكن أن نسحب نتائج السابق على اللّاحق، ولا الماضي على الحاضر، ولا القديم على الجديد، وإنّما السعي لمعرفة الواقع وتحدياته، ومشاكله وعوائقه، ومن ثمّ الرجوع إلى القرآن بروح معرفية ـ استفزازية، الهدف منها الوصول إلى أجوبة معاصرة لمشاكل حاضرة.

مضافاً إلى ذلك، فإن الوصول إلى المعنى لا بدّ أن يمر من ممر إجباري وحيد، هو الفهم الذي يكونه المفسّر من النصّ، وهذا الممر لم يكن دائماً معبراً للوصول إلى الهدف دائماً، حيث إنّ الكثير من العوائق والموانع والمشاكل كان يقف عائقاً أمام المرور، ويعرقل الوصول إلى المعنى، من دون أن يشعر المفسّر بتلك العوائق، أو من دون أن يتمكن من مواجهتها والعبور منها بسلام وأمان. من هنا، فإنّ ذلك كلّه يتطلب من المفسّر التركيز في هذا الجانب والتهيؤ لكيفية التعاطي مع المشكلات والعوائق التي تسلب الفرصة، وتضبب الرؤية، وتعوق النظر السديد، وتبدد الجهود والطاقات، وتعطل ملكة العقل والحواس.

ولعل من أهمّ العوائق النظريّة والعمليّة التي تقف أمام المفسّر وتساهم في التخفيف من درجة تيقظه وتنبهه للحقائق والدقائق هي المشاكل المصطنعة بين العلم والدين والعقل. تلك المشاكل التي ليس لها حضور إلّا في مخيلة الواهمين والعابثين والمقلّدين، ممن يدعون المعرفة وهم بعيدون عنها كلّ البعد، حيث لا تظهر الحقيقة ولا تتولّد المعرفة إلّا حينما يلتقي العلم بالعقل، ويتمّ تهذيب منتجاتهما بفضل الدين والأخلاق والقيم.

كلّ ما سبق الكلام عليه دعاني إلى البحث عن إمكانيّات التفسير

وإشكاليّاته بغية المساهمة (وإن كانت جزئية) في تعبيد الطريق وتقريب البعيد، ونيل الأهداف والبلوغ إلى الغايات. والمنهج الذي سوف نتبعه في بحثنا هذا، هو خليط من المناهج المختلفة، فهو تارةً منهج وصفي، يأخذ على عاتقه مهمّة المسح ودراسة الحالة وتبيين الوظيفة، وأخرى تحليلي، يميل إلى تبيين القواعد والضوابط والأنساق وطرق عملها وتعاملها، وثالثة ينحو منهج البحث الفلسفيّ في سعيه إلى بلورة النظريّة والجنوح نحو التعميم والشمولية، بأن يأخذ على عاتقه رسم أفق فسيح للنظر ودور كبير للاعتبار. وبتعبير معرفيّ - إسلاميّ الهدف المنشود هو السعي قدر المستطاع في تنقيح المناط وتحقيقه والتأمّل في المآلات، لبلورة صيغة الاحتكام إلى القرآن في بناء المشاريع ودرس الأفكار وطرح النظريات.

إن الهواجس التي تدغدغ مشاعري في طرح ومعالجة موضوعات الدراسة يمكن التماسها من خلال النقاط التالية:

أ - إننا كمسلمين نؤمن بحضارة العلم والمعرفة والتقانة؛ لأننا نرى أنفسنا شركاء حقيقيين في الحضارة الإنسانيّة، بل من المؤسسين لها قبل الغرب بمفهومه الحاضر بقرون، وباعترافهم «ومن الأمثلة في هذا المجال: المساهمة الأساسيّة في مجال الرياضيات، تأسيس علم الجبر، خطوات هامّة في مجال العلوم، الفلك، الطبّ، والمعارف الإنسانيّة من خلال شخصيّات علميّة عديدة أمثال: جابر بن حيان، الخوارزمي، الرازي، البيروني، ابن سينا، نصير الدين الطوسي، وغيرهم»، ولكن نرى أن مشكلةَ ما يسمّى بـ «الكون التقني» الذي يحتوي الإنسان المعاصر احتواء، ويستحوذ على إراداته، وتغيب آفاقه غياباً كليّاً عن إدراكه، بعد أن كان هذا الإنسان يُمنّي نفسه أيّما تمنٍّ بأن يسخّر

هذا الكون تسخيراً. هذه المشكلة هي مشكلة غربية، تكمن في انقطاع الصلة الحقيقيّة للإنسان الغربي بالله ـ تعالى ـ.

وقد نتجت عن ذلك فعلاً نزعتان سلبيتان في الغرب، هما: «اللاعقلانيّة» التي تدعو إلى إمكان كلّ شيء. و«اللاأخلاقيّة» التي تدعو إلى «التلبس بكلّ ما هو ممكن».

من هنا، وإيماناً منّا بهذه الحضارة؛ لا نرغب في أن نرى من تحدّث عنهم «الحسن البصري» بقوله: «أدركنا أقواماً لو رأيتهم لقلتم: مجانين، ولو رأوكم لقالوا: شياطين، لقلّة الاعتداد بالمعارف الدنيويّة».

ب ـ نؤمن بالإنسان وبقدراته وطاقاته، ونرى أن الدين ولا سيّما الإسلام، لا يطرح نفسه بديلاً عن قدرة الإنسان الخلاقة، ومواهبه وقابلياته النامية، بما في ذلك في ميدان المعرفة والتجربة، وإنّما يطرح نفسه موجّهاً للإنسان، مفجّراً لطاقاته، ومحرّكاً إيّاه في المسار الصحيح:

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾[1].
- ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرٗا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾[2].

جـ ـ كنّا ودائماً كمسلمين من الدّعاة إلى الأصالة (بكلّ ما لهذه الكلمة من معنى إيجابي) ولكن في الوقت عينه، نرى أن الأصالة ليست كنزاً ولا ركازاً، وليست معطى خاصّاً ولا قطعة في متحفٍ (حسب تعبير بعض الكُتّاب) بل الأصالة

(1) سورة الانشقاق: الآية 6.
(2) سورة الأنفال: الآية 53.

تمسك بالكتاب والسنّة روحاً وجوهراً، وسِمة تطبع كلّ عمل فيه خصوصية وإبداع. والخصوصيّة والإبداع ليسا وقفاً على فترةٍ معيّنة، لا في التاريخ الإسلامي، ولا في تاريخ أي شعب من شعوب العالم.

د ـ إننا نرى أن عالميّة الإسلام لا تعني الاستغناء عن فكر الآخرين، بل تنشد استيعاب فكر الآخر دون تجاهله أو تجهيله، ولكن هذا لا يعني «التقهقر والاستسلام والانبهار بثقافات مادّية بحتة». وقبول كلّ ما يصدر عن أصحابها بعلاته وسلبياته. حيث إنّ العمل الجاد يبدأ من استيعاب كلّ ما لدى الآخر من مقوّمات الفكر السليم، ومن العدة المعرفية اللازمة بما لا يخالف المنهج القويم واعتبارات الدين المبين.

هـ ـ إننا نعتقد أن الإمكانيّات العلميّة والمنهجيّة المتوفّرة في عصرنا ـ والتي لم تكن متوفّرة في الماضي ـ تمنحنا القدرة على فهم أفضل للدين والدّنيا، ومن ثمّ تأسيس بناء معرفيّ، وأسس فكرية أكثر قدرة على مواجهة التحديّات المفروضة علينا بفعل الغير، وبفعل العصر. غير أن ذلك يتوقّف على وجود إرادة لازمة على فهم تلك الإمكانيّات والتسلّح بها، ومن ثمّ الاستفادة منها واستخدامها بشكل مناسب ومدروس بغرض تقييم الماضي، وتفعيل الواقع، وبناء المستقبل.

و ـ إننا ينبغي أن لا يغيب عن بالنا أنّ أوساطنا المعرفية لا تزال تعاني من الماضوية السلبية (النزعة الاستصحابية حسب تعبير بعض الفقهاء)، حيث نرى أنفسنا سجناء لرؤى ومفاهيم ومناهج وأفكار قديمة منسوخة، توجّه خطابنا وتحرّك

مشاعرنا وترسم اتجاهاتنا. تلك الرؤى التي ليس لها قيمة دينيّة ومعرفية، لأنّها لا تستند إلى نص من الكتاب والسنّة بالمفهوم المعرفيّ، ولا تُعبّر عن قيمة إيمانيّة أو اعتبار أخلاقي. وإنّما قيمتها في أنّها من مخلفات الماضي فقط. ولذلك نعتقد بأن التخطيط للمستقبل الثقافيّ ـ المعرفيّ ـ العلمي يمرّ ـ لامحالة ـ من التخطيط لثقافة الماضي وإعادة تأسيسها في وعينا، بل إعادة بنائها كتراث لأمّتنا ذلك التخطيط الذي تتحكم فيه اعتبارات واضحة ومحددة.

ز ـ إنّ التجارب التاريخية تعلمنا أن المعارك الفكرية الكبرى، قد لا تُحلّ في مدى الزمن المتوسط (فكيف بمدى الزمن القصير)، فقد يلزم ذلك العمل الجاد في مدى زمني أطول لنتمكن من بلورة ما يسمح بتجاوز قيود الفكر القديم وأغلاله المتعدّدة والمتجذرة. ولا سيما في ظلّ آراء وتصوّرات هنا وهناك، لا تخرج من سقف الدفاع عن الاستمرارية التاريخيّة، بما فيها من علّات. حيث إنّ هناك تقاعساً في مواجهة تحدّي العصر، والانشغال بقضايا هامشيّة، لا قيمة لها على مستوى الحاضر ولا المستقبل. وهناك العديد من الأسئلة المسكوت عنها في واقعنا الفكريّ والثقافيّ المعاصر. وهناك فئات تصرّ على استمرارية الخطاب التبجيلي، وتكرار ممل للمكرر، في مواجهة إشكاليّات معاصرة، ومسائل حرجة، وقس على ذلك في مجالات أخرى.

إن التجارب المعرفية والاجتماعيّة، والإنسانيّة في مجال المعرفة، تقول:

توجد مشاكل نظريّة وتنظيريّة، وتوجد مشاكل عمليّة وتطبيقيّة في مجال المعرفة والتربية الدينيتين، لا بدّ من العمل الجاد لوضع حلول

مناسبة لها، وإلّا فإننا سوف نخسر مصداقيتنا في عالم متغيّر، لا يرحم أحداً ولا يرجع إلى الوراء البتة. من هنا، فإنّ اختزال العالم ومشكلاته في عدد من المقولات والمسلمات مشكلة نظريّة، كما إنّ معايشة حالة الانفصال بين الفكر والسلوك، وبين النظريّة وتطبيقها وبين العلم والعمل والتربية والسلوك وفلسفتها وأهدافها مشكلة نظريّة. كذلك تغييب النّظم والمقاصد والهياكل والنّظريات والمشاريع من أحكام الدين والشريعة لها أبعاد نظرية.

كما توجد مشاكل في واقعنا الدينيّ والإسلامي ونعاني منها ولها جذور تنظيريّة، ونقصد من التنظير المعالجة والحلّ دون التشخيص فقط. فحينما نعجز عن إنتاج رسالة تربويّة ـ إيمانيّة، أو رسالة إعلاميّة، أو فكر ابتكاري ـ منظوميّ ومبادر، ونعيش دوامة الفكر التقليدي ـ السطحي، فيعني ذلك أننا نعيش لا أقول عقماً تنظيرياً، وشللاً معرفيّاً، ولكن في أقل التقدير مشكلة كبيرة تقعدنا عن اللحاق والتصدي الفاعل. كما أننا حينما لا نملك نظريات واضحة حول كبريات القضايا الفكرية والثقافيّة وصغرياتها، أو كبريات القضايا الاقتصاديّة والاجتماعيّة وصغرياتها فإننا نعيش مشكلة تنظيرية ـ اجتهادية.

وهناك طائفة من المشاكل ليست نظريّة ولا تنظيرية، وإنّما من نوع المشاكل العمليّة والتطبيقيّة، فمثلاً في ما يتصل بقضايا التربية والتعليم فإن عدم توفّر البنى التحتية القادرة على التربية المنهجيّة: من المعلّم، والمنهاج والمنهجيّات، هي قضيّة عمليّة (ومشكلة عمليّة). كما إننا حينما نرى في واقعنا عدم توفّر شروط الإدارة الناجحة من: الديناميّة والقدرة على التكيف، وسرعة اتّخاذ القرار، والبنى اللّازمة في الأداء الصحيح فهي مشكلة عملانيّة، وهكذا.

هذه هي الهواجس الأساسيّة التي أنطلق منها في هذه الدراسة وفي غيرها من أبحاث ومساهمات، وأضع تلك الهواجس محطّ

اهتمامي في بيان أمور تتصل بقضايا عديدة، سيما ما يتصل بفهم النّص وتفسيره ومعرفة مقاصده وأهدافه، وكيفية التعاطي معه، في عصر يشكّل التغيير بنية أساسيّة فيه، لا يمكن إغفاله، ولا إلغاؤه، ولا غضّ الطرف عنه، ولا المرور من عنده مرور الكرام.

والدراسة التي بين أيديكم والتي قد أرسيت أسسها ضمن تلك الأجواء تحتوي على فصول خمسة، تمّ توزيعها في قسمين مستقلين، ففي القسم الأوّل من الدراسة: نتناول إمكانيّات التفسير ضمن فصول أربعة، حيث نبحث في الفصل الأوّل عن إمكانيّات لغوية للتفسير، وفي الفصل الثاني نتناول إمكانيّات منهجيّة للتفسير، وفي الفصل الثالث نبحث عن إمكانيّات معرفية للتفسير، وفي الفصل الرابع نتناول إمكانيّات تطبيقيّة للتفسير. وأما القسم الثاني من الدراسة: فيتناول إشكاليّات التفسير ويشتمل على فصلين، ففي الأوّل نبحث عن إشكاليّات لغويّة، وفي الفصل الثاني نتناول إشكاليّات منهجيّة بالبحث والمناقشة.

وكُلي أمل أن تُساهم الدراسة في رفد المهتمين بدراسة القرآن الكريم ومعارفه بمواد للبحث والدرس، وأن يمدهم بعناصر للإثارة والدفع نحو غاية سبيلها فهمٌ متماسك للنص، والوصول إلى معاني ناضجة ونقية من خلال الإمعان والتفكّر والتدبّر.

وما توفيقي إلّا بالله إنّه نِعم المولى ونِعم النّصير،

والحمد لله رب العالمين.

محمد مصطفوي

استوكهولم، السويد

2011 - 02 - 02

القسم الأول

إمكانيّات التفسير

تمهيد

ما المقصود من إمكانيّات التفسير؟ هل المقصود هو شروط التفسير؟ أم المراد بها مؤهّلات المفسّر وقدراته التفسيرية؟ أم المراد الأعمّ منهما؟ أم المقصود أمور أخرى؟ وهل التفسير كحقل معرفيّ يراد من خلاله فهم المراد من الآيات القرآنيّة له إمكانيّات خاصة به؟ وإنّ كانت كذلك فهل تختلف تلك الإمكانيّات عن إمكانيّات حقول معرفية أخرى؟ أم التفسير مثله مثل باقي الحقول المعرفية، له ذات الإمكانيّات والقدرات، في ما يتصل بدائرة المعرفة والفهم والتفاهم والتفسير والاستنباط؟ وأسئلة كثيرة أخرى.

هذه الأسئلة وغيرها، نريد أن نطرحها للبحث والمناقشة، في هذا القسم، بهدف الوصول إلى أجوبة لها، نظراً لما لهذه الأسئلة، وما يطرح لها من أجوبة، التأثير الكبير على فهم المعنى وتكوينه، كما إنّ لها تأثير كبيرعلى فهم دقيق لطرق التفسير، وغاياته التطبيقيّة.

وقبل الدخول في مناقشة الموضوع، ينبغي أن نذكر بأن التفسير ـ في الحقيقة ـ عمليّة اكتشافيّة ـ بنائيّة، يسعى المفسّر من خلالها، الوصول إلى المعاني المستورة والمنثورة للآيات القرآنيّة، التي لا تظهر ـ عادة ـ من خلال القراءة البسيطة والسطحيّة والعابرة للنص،

بل يتطلب الوصول إليها، جهداً إضافيّاً وطاقة مضاعفة، يقوم المفسّر من خلالها باستنطاق النّص واستفزازه. كما إنّ التفسير في بعض الحالات، هو سعي لتطبيق مناسب للآية، الواضحة الدلالة والمعنى، في موارد معيّنة، بهدف التقييم، ولتحديد الموقف تجاه قضيّة من القضايا، أو موضوع من الموضوعات.

ولا شكّ في أنّ الوصول إلى المعاني المستورة والمنثورة من خلال النّص منوط بالإمكانيّات، وطريقة توظيفها وحسن استخدامها، كما يتطلب عدم الركون في الجهد المعرفيّ إلى القدرات المعرفية للمفسّر فحسب، من دون السعي لتحديد الأسس والمنطلقات النظريّة للعمل المعرفيّ المضبوط، ومن دون معرفة المناهج والنظريات المساهمة لبلورة العمل التفسيري، بشكل مدروس ومتكامل.

من هنا، وبهدف بيان الموضوع، وتكوين صورة واضحة عنه، نتناول إمكانيّات التفسير، عبر التمييز بين الإمكانيّات التالية: الإمكانيّات اللغوية للتفسير، والإمكانيّات المنهجيّة للتفسير، والإمكانيّات المعرفية له، والإمكانيّات التطبيقيّة لعمليّة التفسير. هذه هي أهمّ الموضوعات التي سوف نتناولها في القسم الأوّل من هذه الدراسة، وذلك ضمن فصول أربعة، ونبدأ بحثنا ببيان الإمكانيّات اللّغوية التي تُشكّل الفصل الأوّل من دراستنا.

الفصل الأول

إمكانيّات لغوية للتفسير

تمهيد

اللّغة هي الهواء الذي نستنشقه، وهي راعية المعرفة، وملهمة المُبدع، وهادية المتلقي، والعين التي تَرى، واليد التي تبني، إن صلحت صلح الفكر واستقام العقل، وانتشر الوعي، وإن فسدت فـ «تصدّع الوحدة، وتحرم الدّقة، وتبدد الجهد، وتعوق تسامي الروح والجسم، والعقل والقلب»[1].

واللّغة وسيلة ومقصد لكلّ عالم ومتعلّم، بها يصل إلى المرام ومن خلالها يكتشف الحقيقة، سيّما في مجال النّص حيث إنّه واقعة لغوية في الأساس، فلا بدّ من اللّغة لفهم مراده والكشف عن معانيه، والوصول إلى مراميه.

ومن هنا، فإنّ اللّغة والقضايا المتصلة بها سيما في مجال المعنى، هي القضيّة والأساس، بها نُقاد إلى دوحة الحقيقة، أو نضلّ الطريق فنضيع في غابة الألفاظ والكلمات والتعابير والاصطلاحات.

---

(1) الخولي، أمين: **مشكلات حياتنا اللغوية**، ورد في: الثقافة العربيّة وعصر المعلومات، للدكتور نبيل علي، عالم المعرفة، العدد 276، الكويت 2001، ص250.

ولذلك فإن صلحت صلح الاتّجاه، وشرع الطريق نحو المراد، وإن فسدت ضاع المراد وما هو أقدس وأسمى، أي الحقيقة والمعنى.

لا ينبغي الانطلاق من دون الزاد، وزاد الباحث عن المعنى هي اللّغة، حيث إنّها مولد الثقافة ومنبع العلم وأساس المنطق، ومصدر القوة، وأداة بناء الحضارة، وحلقة الوصل بين الماضي والحاضر والمستقبل. ومن هنا، فإن تنمية اللّغة وتطويرها تعني تنمية وتطوير جميع المجالات المتصلة باللّغة.

إن هذا الفصل يسعى لتجسيد دور اللّغة وأهميتها في بناء المعنى وتطويره من خلال النّص، وذلك من خلال مبحثين مستقلين: اللّغة وبناء المعنى، واللّغة وعمليّة التفكير والتفسير.

المبحث الأول

اللّغة وبناء المعنى

هل اللّغة والمعنى شيئان مختلفان، أم هما وجهان لعملة واحدة؟ هل اللّغة تحتوي المعنى فقط، وهيَ ظرف له، بحيث يستقر المعنى فيها لا غير، أم اللّغة هي الظرف والمظروف في آنٍ واحد؟ هل نستطيع أن نُفصّل بين المعنى واللّغة التي تعبّر عنه، أم هما أمران لا ينفصلان ولا يفترقان؟

اللّغة ذات طبقات تحكمها علاقة التداخل والتلاحم، وتلك الطبقات الشديدة التداخل، يعبّر عنها اللّغوي بـ «مستويات اللّغة» وهي عبارة عن:

أ ـ مستوى الأصوات أو علم الأصوات والذي يشمل بدوره ما يتصل بجانب النطق والسّمات الصوتيّة Phonology، وما يتصل بوظائف الأصوات وقيمها Phonetics.

ب ـ مستوى بناء الكلمة أو علم الصرف.

جـ ـ مستوى بناء الجملة أو علم النحو.

د ـ مستوى بناء المعنى أو علم الدلالة.

وما يهمنا هنا هو البحث عن بناء المعنى، والذي يعبّر عنه بـ «علم الدلالة»، وهو «يدرس العلاقة بين الرمز اللّغوي ومعناه، ويدرس تطوّر معاني الكلمات تاريخيّاً، وتنوع المعاني، والمجاز اللغوي، والعلاقات بين كلمات اللّغة»(1). وينقسم بدوره إلى فروع عدة منها: علم الدلالة التعاملي، وعلم الدلالة التوليدي، وعلم الدلالة التاريخي، وعلم الدلالة البنيوي، وعلم الدلالة العالمي(2). ولا يهمنا من ذلك كلّه، إلّا التركيز على موضوع مناهج دراسة المعنى، باعتباره مدخلاً أساسيّاً وإلزاميّاً لعمليّة التفسير.

كيف ندرس المعنى؟ وكيف نكوّن الفهم لمعنى من المعاني؟

لا يهمنا حشد المصطلحات الحقليّة، والإطناب في المقدمات، بل ندخل بشكلٍ مباشر إلى صميم الموضوع، وذلك ببيان «المعنى»، وما يتصل به من أمور، فالسؤال الأساسيّ هو عن المعنى، وطريقة الوصول إليه. هل المعنى واحد أو متعدد؟ هل التعدد يتصل بالباحث عن المعنى، أم بأمور أخرى؟ هل المعنى منتج لغوي، أم منتج ما وراء اللّغة؟ وكيف يتشكّل المعنى؟ وما هي خصائصه؟ وما هي العوامل الدّخيلة في إنتاجه؟ هذه الأسئلة وغيرها نتناولها ضمن المطالب التالية:

---

(1) الخولي، د. محمد علي: **معجم علم اللّغة النظري**، مكتبة لبنان، بيروت، 1991، ص 251.

(2) ينظر: البعلبكي، رمزي: **معجم المصطلحات اللغوية**، دار العلم للملايين، بيروت، 1990، ص 445.

المطلب الأول

المعنى وترتيب علاقة الأشياء

ما هو المعنى؟ هل المعنى هو محتوى الكلام؟ أو هو القراءة التي يقدمها المفسّر لمحتوى الكلام؟ أو هما معاً، أم أمر آخر؟ وكيف يتم الوصول إليه في عمليّة التفسير؟

سوف نسعى من خلال النقاط الآتية أن نلقي بعض الضوء على الموضوع من خلال التركيز على الأسئلة الآنفة الذكر:

أولاً: المقصود بالمعنى

يمكن النظر إلى المعنى من زوايا مختلفة، فالمعنى تارةً ينظر إليه باعتباره تجسيداً لحقيقة من الحقائق سواء كانت حقيقة وجودية مادّية أم حقيقة وجودية روحيّة. ومن هذا المنطلق فالمعنى يناظر الحقيقة ويساويها، فعندما نتحدث عن معنى العالم الطبيعي فالمراد به في الحقيقة هو العالم الحقيقي الذي ينبغي التمسك به، واستكشاف القوانين التي ينتظم وفقها، وما يتبع ذلك من تراكم معرفيّ يسخّر للسيطرة على الطبيعة وتطويرها واستغلال مواردها ومكامن الغنى فيها لخدمة الإنسان. فالمعنى هنا ليس إلّا حقيقة الطبيعة وما يزخر به من خيرات وما يحكمها من سنن وقوانين.

وأخرى ينظر إلى المعنى باعتباره تجسيداً للمراد وتبييناً للمقصود وصوناً للذات العارفة، حيث «إن المعنى لا يحصل عليه بواسطة الملاحظة المحضة والبسيطة للأشياء، إنّ المعنى هو دائماً من معرفة اللامرئي الذي ما ينبغي أن يرى مرئياً. إنّ استثمار الرموز والعلامات والاشتغال على المخزون الرمزي وتجربة الكلام، والوجود اللّغوي، والتراث المكتوب، والذاكرة الشفوية، كلّ ذلك يوفّر لنا فائضاً في

المعنى وخزاناً من الدلالات المختلفة، ومنجماً من المقاصد والغايات، أمام فكر إنسانيّ متناهٍ لا يقدر على الاستفادة منها، واستثمار القدرة الإبداعية للكلمات وتحول الأقوال إلى أفعال، ولا يستطيع أيضاً استخراج كنوزها والتعبير عن مكنوناتها، والإفصاح عن أسرارها بالشكل الملائم[1]. إذن ليس المقصود بالمعنى هنا إلّا ما يراد من المفردات، وما يقصد من التعبيرات، وما يرمي إليه الكلام تصريحاً أو تلويحاً، إشارةً أو بياناً.

وثالثة، ينظر إلى المعنى باعتباره ترتيباً لعلاقة الأشياء، وتنظيماً لصلات الإنسان بالعالم، وتوجيهاً للحياة، وعملاً أساسه التقييم والتوجيه والتبرير، بل الحكم والفصل والقرار والإقرار. وحينئذٍ ليس المعنى سيراً في الاتّجاه السليم، والطريق المستقيم فحسب، وإنّما انبثاق لوجود جديد للعالم، ولما يحيط به، ولحضور الإنسان وما يرمز إليه، الانبثاق الذي يتمحور حول مركز ثابت: «الله الواحد الذي يمنح الدلالة والمعنى»، (أولاً يمنحهما)، فهو يمتلك، بصورة مسبقة، الدلالة والمعنى ومبدأ الوجود وتنظيمه. وعليه فإنّ المعنى هنا هو القوة والمنعة والسلطان والنفوذ والقيادة والقيمومة والاحتواء. حيث لا يتولّد المعنى إلّا به ومنه وبواسطته ومن خلاله: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ﴾[2]. ولا ينتظم الوجود، ولا يستقيم الحضور، ولا يتجسد الظهور إلّا به ومن خلاله. ومن هنا، فإنّ المعنى ليس إلّا الهويّة والانتماء والتعلق والارتباط والتواصل والاتّصال.

ولكلّ هذه المعاني الثلاثة نوع حضور في التعبير القرآني، وللمفسّر أن لا يغفل عن تلك الدلالات والإشارات، عندما يتناول

---

(1) ينظر: الخويلدي، زهير: **«واقع المعنى ومطلب اللامعنى»** في موقع:
http://www.almothaqaf.com/index.php

(2) سورة البقرة: الآية 156.

الموضوعات، ويبحث عن الصلات، ويحدد المقصود والمراد من الآيات.

ثانياً: المعنى والمحتوى

ما هي صلة المحتوى بالمعنى؟ هل المعنى هو نفس المحتوى والمضمون؟ أم المحتوى هو جزء للمعنى وبعضه، وليس المعنى بتمامه وكماله؟ انطلاقاً من التعريف الذي قدمناه للمعنى للتوّ، يتضح أن المعنى لا يختصر بالمحتوى المباشر للمعطى اللفظي الذي يكوّنه الخطاب، وإنّما المحتوى هو المؤشر والدال والطريق إلى المعنى، والمعنى أوسع دائرة من الألفاظ التي لها مفاهيم إجرائية محددة.

من المفترض أن يحدد المعنى مراد المتكلم في النّص بشكل دقيق، وحاسم وموضوعيّ، ولا شكّ في أنّ التحديد ضمن المواصفات المطلوبة لا يتحقق بالمحتوى المباشر للخطاب، وذلك بسبب أن الخطاب المباشر ليس بمقدوره أن يحدد الصلات، ويرسم العلاقات، ويوجه المخاطب نحو المقاصد والمراد، من دون الرجوع إلى السوابق واللواحق والقرائن، بل الأرضية العامة والخاصّة للخطاب. وعليه فإن المحتوى المضمّن في الخطاب المباشر هو طريق إلى المراد ودالّ عليه وليس هو المعنى ذاته البتة.

ولو انطلقنا من الآية الكريمة: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾[1]، لفهم المعنى في القرآن نرى أن المعنى من الوجهة القرآنيّة هو تحديداً ما يساهم في تحديد الاتّجاهات وفي بناء الإنسان بناءً روحيّاً ونفسيّاً وتوجيهه عمليّاً، أي كلّ ما يصنف ضمن مفردات الهداية.

---

(1) سورة الإسراء: الآية 9.

تلك الهداية التي لها اعتبارات خاصة في القرآن وتجسّد رؤية متكاملة نحو الإنسان ودوره في الحياة، وما أوكل إليه من مهمّة الخلافة في الأرض، وما يرمز إليه وما يجسد من قدسيّة للإنسان أولاً، وللدور الذي يمارسه في الحياة ثانياً.

وعليه، فإنّ «المعارف القرآنيّة» و«الحقائق» الواردة فيه، وجميع «المفاهيم» و«الضوابط» و«القواعد» و«الأحكام» و«القصص» و«الأمثال» وما يتبعها ويرافقها من «اتّجاهات» هي معانٍ بقدر مساهمتها في توجيه الإنسان وهدايته وبنائه بناءً متماسكاً من ناحية القيم الروحيّة، والمفاهيم الإيمانية، والمعارف القرآنيّة الصلبة، بل بقدر دورها في تأمين الأهداف الأساسيّة التي يسعى إليها القرآن الكريم من خلال مفردات وآيات وأمثال وقصص وعبر ووقائع وغيرها.

ثالثاً: المعنى وفعل القراءة

يشكّل فعل القراءة منطلقاً للبحث عن المعنى في كلّ حقل معرفيّ، وكما أن المحتوى جزء للمعنى ودليل عليه وإليه، فإن فعل القراءة كذلك هو الجزء المتمم الآخر لتكوين المعنى وترسيمه، وهو يساهم في تحديد المراد وتبيينه، حيث إنّ القراءة السليمة هي تلك التي تمنح معنى لما يتم فكّ رموزه، وقراءة دلالاته وإشاراته. ففي قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾[1]، إشارة إضافية إلى أن القراءة هي الطريق إلى العلم والمعرفة والفهم، وليس المراد بالقراءة فعل التلاوة فحسب، كما هو واضح، بل المراد الأعمّ منها دائرة، والأوسع منها أثراً وفضاءً.

---

(1) سورة العلق: الآيات 1 ـ 5.

والمقصود بالقراءة هو الدنو من المعنى بأسلوب التحليل والتقريب والدمج والتركيب، وبالاستفادة من الحدس والتقدير والتجريب. ولا أرى أن أحداً باستطاعته أن يقترب من المعنى دون التوصل إلى القراءة كأسلوب منطقي لفهم النّص، وتقريب معانيه وتوجيه مراميه.

قد تأخذ القراءة صوراً مختلفة من ناحية المقدمات وأساليب التقريب والتوجيه والاستنباط، غير أنّه لا بدّ من مراعاة أصول القراءة سيما التناسب مع الموضوع، والتناغم مع الأفكار، والتلاقي مع الأهداف، والتوازن في الخطاب، مع الحفاظ على التماسك السياقي، والترابط المنطقي، والتلاحم بين أجزاء النّص، وذلك انطلاقاً من مبدأ: «القرآن كلّ واحد».

وفي مطلق الأحوال، فإن عمليّة الإدراك الإنسانيّ الضاربة في التركيب والتعقيد، من خلال المنبه المادّي والاستجابة الحسّيّة والعقليّة لعناصر القراءة ومعاقل المعنى، من شأنها أن توجّه عمليّة القراءة وتؤثّر على مجمل فعل القراءة إدراكاً واستنتاجاً وتوجيهاً واستكشافاً. وذلك باعتبار أن الحقائق الإنسانيّة لا يمكن فهمها إلّا من خلال دراسة القارئ وعالمه الداخليّ، والمعنى الذي يسقطه على الموضوع قيد الدرس والبحث.

وفي مطلق الأحوال، فإن فعل القراءة هو جزء مكمل للمعنى، وهو يساهم في تكوين صورة المعنى عند القارئ، حيث لا معنى للمعنى دون القراءة، وليس من الصدفة أن يبدأ القرآن نقله للمعنى إلى الإنسان بقوله: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾[1].

(1) سورة العلق: الآية 1.

رابعاً: طرق البحث عن المعنى

كيف يمكن الوصول إلى المعنى؟ وما هي العلاقة بين المعنى والنّص الحاكي عنه؟

سبق أن ذكرنا أنّ المحتوى والقراءة يشكّلان طريقاً إلى المعنى، غير أن الوصول إلى المعنى قد لا يتحقق بهما، كما أنه لا ينحصر الوصول إلى المعنى بهما. ولا يتحقق المعنى من خلال المحتوى والقراءة بسبب أن المعنى هو أمر انتزاعي وحالة جوانية، لا يتحقق بالكلمات وإنّما يوصل إليه بالمعرفة والشعور، والتأمّل والحضور. ولا تنحصر عدته بالوقائع الذهنيّة والمفردات البيئية، بل يساهم في الوصول إليه الأحوال النفسيّة والطاقات الروحيّة والعوامل الإجرائية والتجارب الميدانية وغيرها من عوامل كثيرة.

من هنا، فإن الوصول إلى المعنى كما أنّه أمر في غاية السهولة واليسر وفي متناول الجميع، فإنّ الوصول إلى مراتب منه في غاية الدقة والتعقيد ودونه الكثير من العوائق والصعوبات، وتتطلب الدقة والإبداع والعناية والاجتهاد، وتحتاج إلى التنظير والتطوير والتعبيد والتبرير كي ينضج ويثمر ويعطي ويمنح للمخاطب ما هو ثمين ودفين.

ودراسة مسحيّة أوّلية لمعاقل المعنى في النّص القرآني، تكشف أن المعنى المتداول من النّص من خلال عمليّة التفسير تتخذ صوراً مختلفة لجهة التشكل والتوالد، وفي ما يأتي بعض تلك الصور. وسوف يأتي البحث في فقرة تالية عن ثبات المعاني وحركيتها في النّص، ولا ننظر إلى المعنى من هذه الناحية في هذه الفقرة:

أ ـ معاني متوارثة:

إن الكثير من المعاني المتداولة للنّص معانٍ متوارثة تاريخيّاً،

وقد أورد المفسرون تلك المعاني من دون إعمال جهد لغويّ واجتهاديّ في نقدها أو البحث عن معاني جديدة بدلاً منها. الكلام هنا ليس عن صحة أو بطلان تلك المعاني بقدر ما نريد التأكيد على موضوع كيفية تشكل المعنى وتوالده من النّص ومن خلاله.

إن المعاني المتوارثة لم تؤسس على اعتبارات واضحة، وموازين محددة، وسلم قيم وأولويات مدونة، وإنّما تشكّلت في ظلّ هيمنة المعاني المنقولة على ذهنيّة المتلقي، تلك الهيمنة التي سلبت كليّاً أو جزئياً القدرة على المقاربات النظريّة والتطبيقيّة للمعنى على النّص وفضائه العام والخاص.

ب ـ معاني مُتبرع بها:

توجد معانٍ للنّص تمّ التبرع بها من قبل المفسرين، وهذا يعني أن تلك المعاني ليس لها أساس في النّص، وإنّما هي منتج واقع ذهني أو واقع نفسيّ معيّن. وتلك المعاني ليست أكثر قوةً واعتباراً من المعاني المتوارثة، باعتبارها لم تُبْنَ مثلها على اعتبارات، وأسس واضحة، وإنّما تشكّلت نتيجة فضاء معرفيّ معيّن، وتلك الظروف استدعت معاني واستبعدت معاني أخرى بمعزلٍ عن خطوات عمل ثابتة ومقننة لمعرفة المعنى والكشف عنه.

إن المنطق الذي حكم تشكّل المعاني المتبرع بها من النّص تاريخيّاً، هو عامل الفراغ باعتباره منطلقاً للاجتهاد التبرعي، الذي يبيح للمفسّر أن يفسح عن توالد معنًى من المعاني من خلال عمليّة التبرع وبالاستناد إلى خلفية معرفية وإدراك معرفيّ محدد.

جـ ـ المعنى بالتدافع:

المراد بالمعنى بالتدافع، تلك المعاني التي وُلدت نتيجة الصراع والتنازع بين المدارس والمذاهب الفكرية والعقدية الإسلاميّة، فنتجت

معاني فرضت على النّص نتيجة تضارب الآراء والأفكار، فصمدت منها معاني نسميها المعنى بالتدافع.

إنّ الذهنيّة المعرفية والظروف النفسيّة التي نشأت تلك المعاني في ظلالها لا تُعبر عن حالة صحية إطلاقاً، بل هي تعبير صارخ عن ظروف قاسية فُرضت من خلالها توالد معاني مشوهة من النّص وتداعيات غير مقصودة منها. إذ تمّ استخدام النّص بشكلٍ رديء في خدمة أهداف غير نبيلة وغير شريفة، ولإحداث تغييرات اجتماعيّة وثقافيّة ودينيّة لصالح التوجّه الحاكم والمسيطر على الواقع المعرفيّ، سواء كان التوجه السائد سياسيّاً بحتاً أم دينياً أو ثقافياً.

إنّ المعاني المؤسّسة على خلفية الصراع تشكّل إرثاً تاريخيّاً ثقيلاً لجهة تداعياتها السلبية، وما رافقها من تجاوزات لدائرة المعاني الأصيلة، والمقاصد النبيلة التي على أساسها نشأت تلك المعاني وازدهرت، وأثمرت جيلاً من الناس الخيّرين الصالحين والمضحّين بالغالي والنفيس، من أجل المبادئ والقيم السامية. فتبدلت تلك الاعتبارات وظهرت اعتبارات جديدة ومعاني فاسدة تمجّد الشَّرّ وتدعو إلى إرساء دعائم الباطل والفساد والعدوان.

د ـ المعنى بالتداعي:

شكل التداعي سبباً مباشراً لبناء العديد من المعاني من النّص، سواء كان التداعي لفظيّاً أو كان تداعيّاً معنويّاً ولد من خلاله معنى من المعاني عند قراءة النّص وتفسيره. إنّ التداعي هو أسلوب مفضل للوصول إلى المعنى لدى أغلب المفسرين الذين ينطلقون من اعتبارات لفظية لبناء المعنى وتصويره.

وليس التبادر الذي هو من علامات الحقيقة عند اللّغويين ومن تبعهم من علماء أصول الفقه، إلّا صورة من صور التداعي بالمفهوم

الذهني ويشكّل علامة فارقة لتكوّن الوعي اللّفظي، بخصوص معنًى من المعاني من النّص.

إنّ التداعي والتبادر كان يحصل في ظروف ذهنيّة ونفسيّة معيّنة، ولم يكن بحالٍ من الأحوال كاشفاً عن الحقّ والحقيقة، بل كان الهدف منه البناء على العادة، واستصحاب أثرها في مجال الجهد المعرفيّ، الذي هو من المفترض أن يكون فعلاً واعياً أساسه التيقظ والتنبه والتأهب الكامل لاستخدام القدرات العقليّة والإمكانيّات المعرفية. إنّ الاستعانة بالعادة وتبريرها وتمريرها بل التنظير لها من خلال النّص، هو تخلٍّ فاضح عن الدور المناط للمعرفة، واستبدالها بما هو غير منطقي ومخالف للمبادئ الأولى للمعرفة التي يقررها القرآن الكريم، ويقع على رأس تلك المبادئ نفي التقليد والاستناد إلى العادة.

هـ ـ معاني متوسّع فيها:

عندما يقوم المفسّر بترويض المعنى من خلال عمليات الدمج والتركيب والتوسيع، ويقوم بإنشاء جوانح للمعنى عبر منطلقات ذهنيّة وعمليات فكريّة لغويّة كانت أو عقليّة فإنّه يمارس نوعاً من العمل التوليدي للمعنى. إنّ هذا المنحى من التعاطي مع النّص يؤدّي إلى تشكّل معاني هامشيّة نعبّر عنها بالمعنى الموسع أو المعاني الثواني للنّص، غير أن المقصود من المعنى الأوّل ليس للتمويه، كما لا يعني ذلك حصر المعنى الثاني لإفادة الغرض، بل المقصود أن المعاني الجديدة بالتوسع، تجري مجرى المعنى الأوّل لناحية الدلالة والأثر وتختلف مع الأوّل في الدائرة والمجال فقط.

إنّ المعاني بالتوسّع تشكّل رافداً أساسيّاً لكمٍّ كبيرٍ من الجهود المعرفية التي تبذل من خلال النّص، كما أنّها تشكّل من المناهج

المتداولة لدى المفسّرين وغيرهم من علماء الفقه والعقيدة لاستخراج المعنى وفهمه من خلال الكتاب والسُنّة.

و ـ معاني منحوتة:

المقصود من المعنى المنحوت المعنى الذي يتكوّن في فضاء حقل معرفيّ معيّن، أو ضمن جهد معرفيّ مستقل. ولقد شهد النّص القرآني ولادة معانٍ منحوتة عديدة سواءً كان من خلال معارف إسلاميّة كالعقيدة والفقه ودراسة الحديث، أو معارف عامة كاللّغة والفلسفة والمنطق وسائر الحقول المعرفية. ويتطلب نحت المعنى ضمن حقل معرفيّ معيّن توظيف تجارب، خصائص، وفرضيات الحقل لبناء المعنى، بحيث يصبح المعنى المولّد من نتائج الحقل المعرفيّ. وتؤدي تلك الجهود إلى تشكّل معاني جديدة للنّص وفق مقتضيات المعرفة ومتطلبات النّص وواقع الممارسة والعمل.

إنّ المعاني المنحوتة للنّص تكسب شرعيتها من الحقل المعرفيّ الذي يتمّ فيه عمل النحت المعرفيّ للمصطلحات، وتالياً للمعاني التي تساهم المصطلحات الجديدة في توالدها من النّص. إنّ تلك المعاني تتوالد من خلال نحت المصطلحات وترسيخ الكلمات ونسج الألفاظ والعبارات بحيث يؤدّي جميعاً إلى تكوين معنًى متجانس مع النحت ومتضامن مع النّسج ومتوافق مع اللفظ.

ز ـ المعنى بالتجليّ:

النزعة المعرفية التي ترى أن الحقيقة تتصل بالحال والأحوال والقلب والوجدان دون القول والبيان ولا العقل والإمعان، وأن المعاني هي تجليّات عرفانية وليست مكاسب علميّة، وكما يقول «ابن القيّم»: «وهذه الطائفة ترجح المعرفة على العلم جدّاً. وكثير منهم لا

يرفع بالعلم رأساً، ويعدّه قاطعاً وحجاباً دون المعرفة»[1]. وذلك نظراً إلى الاختلاف القائم من منظورهم بين المعرفة الضاربة جذورها في التجربة الباطنية للعارف، وبين العلم المتعلق بالظاهر والعبارة التي لا تكشف عن الحقيقة بشيء. ومن هنا يقول «البسطامي»: «العارف فوق ما يقول والعالم دون ما يقول»[2]. لأنّ الأوّل يتكلم عن التجربة، في حين أن الثاني ينقل ما في الكتب أو الذاكرة، ومن هنا، فإنّ الكلام جهد العالم والحيرة حال العارف، إذ «من عرف الله بهت ولم يتفرغ للكلام»[3]. بل انشغل في الحال وبالأحوال.

فإنّ هؤلاء لهم منطق آخر في فهم المعنى وفي التعاطي معه على صعيد التشكّل والبناء يختلف كليّاً عن النزعة الشائعة بين عامة العلماء والباحثين في مجال المعارف القرآنيّة.

حـ ـ المعنى بالتركيب:

المعنى بالتركيب أو المعنى المركّب هو ما يصل إليه الباحث من خلال تجربته المعنائية ضمن دائرة المعاني المتعدّدة، التي يمكث فيها، ويتنفس فيها، ويتعمق في مداليلها ومراميها. تلك الخبرة تمنح الباحث الفرصة للتوسّع والتدافع والتضارب والتلاقح بين المعاني، بحيث يؤدّي ذلك بمجمله إلى بلورة معنى جديد قد لا يساير المعنى الدارج، وقد يتعداه عمقاً وفلسفةً وتداعيات، بحيث يؤدّي إلى تكوين صورة جديدة تخالف المألوف وتوافق المدروس من المعاني.

---

(1) الجوزية، ابن القيّم: **مدارج السالكين**، دار الفكر، بيروت، 1991، ج 3، ص335.

(2) بدوي، عبد الرحمن: **شطحات الصوفية**، وكالة الأنباء، الكويت، 1978، ص166.

(3) بدوي: المصدر نفسه، ص 165.

خامساً: المعنى والذات والموضوع

ما هي صلة المعنى بالذات العارفة؟ وكيف يساهم الموضوع في تحديد المعنى وتكوينه؟

المقصود بالموضوع، هو الشيء الموجود في العالم الخارجي، وكل ما يُدرَك بالحسّ ويخضع للتجربة، وله إطار خارجي، ويُوجد مستقلاً عن الإرادة والوعي الإنساني. في حين ينسب الذاتي إلى الذات، بمعنى أن ذات الشيء هو جوهره وهويته وشخصيته، وتُعبر عما به من شعور وتفكير، والعقل أو الفاعل الإنسانيّ هو المفكّر وصاحب الإرادة الحرة، ويُدرِك العالم الخارجيّ من خلال مقولات العقل الإنسانيّ[1]. تلك المقولات التي تتغيّر بحسب الأفراد والفرضيات والتفسيرات والاعتبارات، وليست لها صورة واحدة عند الباحثين والمفسرين.

وعليه تُعبِّر الموضوعيّة عن إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوبها أهواء أو مصالح أو تحيّزات، أي تستند الأحكام إلى النظر إلى الحقائق على أساس العقل، وبعبارة أخرى تعني الموضوعيّة الإيمان، بأنّ لموضوعات المعرفة وجوداً مادّياً خارجياً في الواقع، وأنّ الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعيّة القائمة بذاتها (مستقلة عن النّفس المدركة) إدراكاً كاملاً. وعلى الجانب الآخر، كلمة الذاتيّ تعني الفردي، أي ما يخص شخصاً واحداً، فإن وُصِف شخص بأن تفكيره ذاتي فهذا يعني أنّه اعتاد أن

---

(1) الميسري، د. عبدالوهاب: «**الموضوعيّة والذاتيّة**»، منشور في http://tadriss.jeeran.com/pub9.htm.

يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه، ويُطلق لفظ ذاتيّ توسُّعاً على ما كان مصدره الفكر وليس الواقع[1].

وهنا تبرز بقوة إشكاليّة الذات العارفة والموضوعيّة، ففي حين أن الموضوعيّة تستدعي الاستناد إلى الموضوع وجعله أساساً في الدرس والرأي والبحث، ومداراً في الاستنتاج والاستخلاص والاستنباط، فإنّ الذات العارفة تطلّ على عمليّة البحث والاستنتاج والاستخلاص فتفرض شروطها وإدراكها وخصائصها وأحكامها. إذن يصبح المعنى أسير ذات مستبدة وموضوع مستفحل، والحلّ يؤدّي في كلّ الأحوال إلى التضحية بأحد الطرفين لصالح الآخر، إما التضحية بالموضوعيّة لصالح خصوصيّة إدراك الباحث، أو التضحية بالذات العارفة للحفاظ على الموضوعيّة في البحث والنظر، حيث لا يمكن الجمع بينهما بحالٍ من الأحوال.

وانطلاقاً من ذلك يُفرق بين التفسير والشرح، بينما يشير التفسير إلى الاجتهاد في فهم الظاهرة، وجعلها مفهومة إلى حدٍّ ما من خلال التعاطف معها وفهمها أو تفهمها من الداخل، يقصد بالشرح إدخال الظاهرة في شبكة السببية الصلبة المطلقة والقوانين الطبيعية، وكشف العلاقة الموضوعيّة بين السبب والنتيجة. ولقد انعكست إشكاليّة مناهج دراسة الظاهرة الإنسانيّة والظاهرة الطبيعيّة على الدراسات والبحوث من حيث علاقتها بصياغة الفرضيات ـ هي مقولة أو تقرير مبدئي لما يعتقد أنّه علاقة بين متغيّرين أو أكثر، ويعكس الفرض تكهنات الباحث بالنسبة لنتائج البحث المرتقبة. فقد اتّجهت الفرضيات نحو التبسيط للظواهر الإنسانيّة، والإيمان بوجود معنًى واحد نهائيّ صائب، يمكن الاقتراب منه إن تحلّى الباحث بالموضوعيّة والحياد،

---

(1) المسيري، د. عبد الوهاب: المصدر نفسه.

والاعتقاد بأنّ المعرفة سلسلة مترابطة الحلقات، كلّ حلقة تؤدي إلى التي تليها، ولا يمكن تخطّي حلقة منها لأنّها تراكميّة، والاقتناع بسيادة مفهوم السببيَّة في الظواهر الإنسانيّة بنفس درجة صلابته في الظاهرة الطبيعية. وقد اتّضحت أبعاد الفكر الموضوعيّ في موقفها من العديد من القضايا الفلسفيّة، مثل الإدراك والواقع وعقل الإنسان[1].

وفي مطلق الأحوال، فإنّ عمليّة الإدراك الإنسانيّ مسألة غاية في التركيب، فبين المنبه المادّي والاستجابة الحسّيّة والعقليّة يوجد عقل مبدع ينظم وهو يتلقى. وعمليّة رصد الإنسان من جانب آخر، تعتبر عمليّة بالغة التركيب، فالحقائق الإنسانيّة لا يمكن فهمها إلّا من خلال دراسة الفاعل وعالمه الداخليّ، والمعنى الذي يسقطه عليه. من هنا، وبناءً على ما سبق يتضح أن فكرة الموضوعيّة الكاملة والانفصال الكامل للذات المدرِكة عن الموضوع المدرَك مجرد أوهام[2]، لا يستقيم مع الواقع البحثيّ وما يفرزه من تحديّات واقعيّة بحيث تصبح الموضوعيّة شعاراً يمكن رفعه أينما شئنا، وفي كلّ المناسبات التبجيلية للموضوعيّة، ولكن من دون أن يكون لها أثر فعلي على الدرس الجاد والبحث الفعّال.

المطلب الثاني

المعنى وقضايا الصدق والحقيقة

كيف تتكوّن العلاقة بين المعنى وصدقه؟ ما هو الأساس في الصدق؟ هل هناك صدق مجرد؟ أم الصدق هو قضيّة مركبة؟ بحيث تتبع الأوامر والعلاقات التبادلية الجديدة التي تنشأ بين المعاني نتيجة

---

(1) الميسري، د. عبد الوهاب: المصدر نفسه.

(2) الميسري، د. عبد الوهاب: المصدر نفسه.

رؤية مختلفة إليها من خلال اعتبارات وظروف وشروط جديدة. تتكفل النقاط الآتية بالإجابة عن تلك الأسئلة:

أولاً: المعنى القرآني وصدق القضية

ما هو معيار صدق القضيّة من منظور قرآني؟ هل المعيار في الصدق هو التطابق الفعلي مع الواقع الخارجي؟ أم المعيار في الصدق هو الاتّساق الذاتي للقضيّة في نفسها بمعزلٍ عن الواقع الخارجي؟ أم الأساس من منظور قرآني هو الصدق بالمفهومين السابقين معاً؟ أو غير ذلك.

إنّ الرجوع إلى النصوص القرآنيّة انطلاقاً من هذا المنظور يدلنا على أن كلا المعيارين معتبر في صدق القضيّة من منظور قُرآني، بمعنى أن القرآن لا يكتفي بأن تكون الآيات القرآنيّة متطابقة مع الواقع الخارجيّ فقط، أو متسقة في ذاتها فقط، بل يشترط الأمرين معاً. ومن هنا نجد توفّر الشرطين معاً في النصوص القرآنيّة.

ويشير القرآن إلى شرط الاتّساق الذاتي للآيات عند قوله: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1]. كما إنّ القرآن يدعو إلى توجه واضح لترجمة الأفكار والتوجهات إلى واقع خارجي ـ عملي ملموس: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[2]. وأيضاً: ﴿وَإِنَّ كُلًّا لَّمَّا لَيُوَفِّيَنَّهُمْ رَبُّكَ أَعْمَٰلَهُمْۚ إِنَّهُۥ بِمَا يَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[3]. وأيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا

---

(1) سورة النساء: الآية 82.

(2) سورة التوبة: الآية 105.

(3) سورة هود: الآية 111.

﴿عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٣﴾[1]. وغيرها من الآيات الدالة على أن الميزان هو عمل الإنسان وكيفية تأديته لتلك الأعمال، والإنسان الصادق المؤمن هو الذي صدق قوله عمله، ولا يكتفي بترداد الشعارات وحمل اللافتات، من دون العمل الجاد في سبيل ما يؤمن به من أهداف ومبادئ وقيم.

ثانياً: المعنى القرآني والحقيقة

ما هو معيار الحقيقة في النّص القرآني؟ وما هي قيمة الحقيقة من منظور قرآني؟

يختلف المفكّرون في ما بينهم في معيار الحقيقة من ناحية إمكانية وجود معيار كوني للحقيقة. هناك من ينكر من الفلاسفة وجود معيار كوني للحقيقة، فبحسب «كانط» لا يمكن الحديث عن معيار كوني للحقيقة إلّا بصدد الحقائق الصورية، فما دامت المعرفة تتطلب مادة وصورة: حدوساً حسّيّة ومقولات عقليّة، فإنّ الأحكام التي تتضمن حدوساً حسّيّة وهي الأحكام التركيبية، لا يمكن معرفة حقيقتها بمجرد تحليل مكوناتها أو النظر فيها بذاتها، إذن لا بدّ من أن نتأكد من مطابقتها لموضوعها وهو مادتها.

وفي المقابل من الفلاسفة من يؤمن بوجود معيار كوني للحقيقة كما هو الحال مع «ديكارت» و«سبينوزا».

ففي ما يتصل بمعيار الحقيقة فإنّ القرآن يؤكّد على وجود المعيار للحقيقة أولاً، ومن ثمّ يقرر المعيار بوضوح تامّ، وينطلق منه في صياغة أحكامه التقريرية والتقييمية: ﴿ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ

---

(1) سورة الصف: الآيتان 2 ـ 3.

ٱلْمُمْتَرِينَ﴾[1]. وأيضاً: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[2].

وأما بخصوص قيمة الحقيقة فهل الحقيقة لها قيمة أداتية بحتة من منظور القرآن؟ أم للحقيقة قيمة أخلاقيّة مطلقة؟ أم هما معاً.

يبدو أن الفلاسفة والمتفكّرين يختلفون في ما بينهم بهذا الخصوص أيضاً، ففي حين يؤكّد بعضهم على التصوّر البراجماتيّ لقيمة الحقيقة مثل «ويليام جيمس»، ويرى أنّ امتلاك الحقيقة ليس غايةً في حدّ ذاته بل مجرد وسيلة يتوصل بها إلى إشباع حاجات حيوية، إنّه يكافىء امتلاك أدوات ثمينة للعمل. وبعبارة أوجز: الحقيقي هو المفيد. فإنّ فلاسفة مثل «سقراط» و«كانط» يرون أن الحقيقة تتطابق والكمال الأخلاقيّ، لقد كانت الحقيقة غاية في حدّ ذاتها عند سقراط، تعاش بصفة شخصيّة كما لاحظ كيركجارد، ولم يكتفِ بأن عاش الحقيقة فحسب، بل مات من أجلها! بمعنى أن لا شيء مقدم على الحقيقة، بما في ذلك حياة المرء نفسها!

نجد نفس القيمة المطلقة اللامشروطة عند «كانط» حيث تتحول الحقيقة أو بالأحرى قول الحقيقة والصدق إلى واجب أخلاقي في ذاته، إنه واجب مطلق غير مشروط ولايعرف الاستثناءات بغضّ النظر عن الظروف والملابسات، حتى إنّه يرفض حجة «بنيامين كونسطان» القائلة إنّ قول الحقيقة ليس واجباً إلّا نحو من لهم الحقّ أو يستحقون معرفة الحقيقة.

إذن، كيف ينظر القرآن إلى «الحقيقة»؟ القرآن الكريم يرى للحقيقة قيمة عمليّة وأخلاقيّة في آنٍ واحد معاً، من دون أن يفصل

---

(1) سورة البقرة: الآية 147.

(2) سورة الحديد: الآية 3.

بينهما أو يرى تعارضاً بين القيمتين. ففي ما يتصل بالقيمة الأخلاقيّة المطلقة للحقيقة تقول الآية: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ...﴾[1]. وأيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[2]. وغيرهما من آيات. وفي ما يتصل بالقيمة العمليّة للحقيقة فيؤكد قائلاً: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[3].

ثالثاً: المعنى والحقيقة المطلقة والنسبيّة

ما هي الحقيقة المطلقة والحقيقة النسبيّة؟ وكيف ينظر القرآن إلى قضيّة الحقيقة من هذه الناحية؟

إنّ الحقيقة المطلقة هي المعرفة الكاملة الشاملة بالواقع والتي لن تدحض مستقبلاً. بخلاف الحقيقة النسبية التي هي حقيقة علميّة نسبية، وتحتوي على عناصر سوف تتغير وتصبح أكثر دقة وعمقاً مع تطوّر المعرفة، أو سوف تحلّ محلها حقائق أخرى بديلة أكثر قدرة على التصدي والصمود.

وعليه، فلو اعتبرنا أن المعنى القرآني يعتمد الحقيقة النسبيّة فذلك يعني، أن القضايا القرآنيّة ليست قضايا ثابتة وإنّما تقبل التغيير والدحض، وهذا يعني بدوره التشكيك في علم الله وحكمته. من هنا لا ينبغي أن يطرح الموضوع بهذه الطريقة، بعد الكلام عن أن الآيات القرآنيّة هي عين الصدق والحقيقة، بل هي معيار في ذاتها. وذلك بعد الايمان بأنّها قضايا قياساتها معها، ولا تحتاج إلى سند إضافي للاعتبار.

---

(1) سورة الأعراف: الآية 105.

(2) سورة التوبة: الآية 119.

(3) سورة الرعد: الآية 17.

من هنا، لا ضرورة في نفي النسبيّة بهذا المعنى بالرجوع إلى الآيات القرآنيّة مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ﴾[1]. وأيضاً: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[2]. وإثبات أن القرآن يتبع الحقيقة المطلقة في صياغة قضاياه، وذلك نظراً إلى أن الإطلاق والنسبيّة هما من خصائص كلّ قضيّة في ذاتها، فقد يستند القرآن إلى حقيقة نسبيّة لدحض حقيقة نسبيّة، أو يستند إلى حقيقة مطلقة لدحض حقيقة نسبيّة، فإنّ ذلك مرتبط بالقضية قيد التناول من الناحية النصيّة والاستناد، هذا يقوم موضعيّاً وليس على حساب كلّ النّص. فلو وصل القارئ إلى أن قضيّة نسبيّة قد تمّ طرحها في القرآن لغرض من الأغراض فذلك لا يعني أنّه أمر مرفوض بكلّ المقاييس. كما إنّ القول بأنّ كلّ قضايا القرآن مبنيّة على الحقائق المطلقة فإنّه بدوره لا يعطي ضخماً معنوياً للقرآن بعد القول بأنّ قوة النّص ومصداقيته وأهميته ليست مرتبطة بتلك الأمور فقط. مضافاً إلى أن القرآن تنزل من عالم الحقائق المطلقة إلى عالم الحقائق النسبيّة، فلا معنًى لأن تكون كلّ قضاياه مبنيّة على الحقيقة المطلقة، لأنّ ذلك يعني أن القرآن ليس للتطبيق وإنّما للموعظة والإرشاد فقط.

من هنا، فإنّ معاني النّص تتصل بعالم فيه الحقّ والباطل، والصحيح والفاسد، والكامل والناقص، والبريء والمجرم، والعدل والظلم، والناجح والفاشل، والكافر والمؤمن، والمستقيم والمنحرف، والعالم والجاهل، والقاصر والمقصّر، وغيرها. وليس العالم هذا إلّا عالم النسبيات والقصور والتقصيرات والتعثر والتلكؤ

---

(1) سورة المؤمنون: الآية: 71.

(2) سورة الأعراف: الآية 105.

والسقوط و...، وإلّا فلا معنى لنزول الآيات وتنزلها، وإنّا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم. تلك العقول القلقة والمحدودة، والنسبيّة والمتشنجة والمتأثرة والفانية ذات الطاقة الاستيعابية المحدودة. وفي هذا العالم لا ينبغي الحديث عن المطلق دائماً بل عن المحدود غالباً.

المطلب الثالث

ثبات المعنى وتغيّره في أفق الزمان

هل المعاني القرآنيّة كلها ثابتة؟ أم أن فيها الثابت والمتغيّر معاً؟ إذاً فما هي المعاني الثابتة في النّص؟

وما هي المعاني المتحركة؟ هذا ما نريد أن نتحدث عنه في هذه الفقرة ومن خلال النقاط التالية:

أولاً: المقصود بالثبات والتغيّر في المعنى القرآني

لو انطلقنا من مفهوم للمعنى بأنه عبارة عن الحقيقة. فالمقصود بالمعاني الثابتة تلك الحقائق التي لها الاستقرار الدائم في أفق الزمان، وذلك في مقابل المعنى المتغيّر (الحقائق المتغيّرة أو المتحركة) الذي ليس له ديمومة على مستوى الزمان، بل يتغيّر إما بالتبدد والزوال، أو بالتغيّر والتطوّر والتبدل.

وقبل بيان مصاديق المعاني الثابتة والمتغيّرة في النّص ينبغي التوقف قليلاً أمام سؤال مجدد عن حقيقة المعنى وأنه كيف يتحقق في ذهن المتلقي؟ الحقيقة أن المعنى كما سبق وذكرنا، يرتبط بعوامل عدة من حيث التحقق، وأنّ تحققه في ذهن المتلقي ليس تحققاً مجرداً. وإنّما يتأثّر رسم المعنى وصورته في ذهن المتلقي بعوامل

كثيرة بعضها داخليّة راجعة إلى ذات المتلقي لجهة العوامل النفسيّة والروحيّة والمعرفية، وأخرى دخيلة في تكوين المعنى وهي عوامل خارجيّة، راجعة إلى عوامل البيئة والزمان والمكان والثقافة وغيرها، مع التأكيد على وجود مستوى من الإدراك العام والمشترك بين الجميع. إلى درجة أنّه يمكن القول إنّ المعاني وصورها عند المتلقي في مفهومه المعرفيّ كيانية بامتياز. والمقصود بالمعنى الكياني ليس نفي المعاني المشتركة، وهي في الأساس صور أوّلية، تتصف بالكلّية والغموض، وتتغذى من الثقافة العامة والخاصة التي تتحكم في ذهن المتلقي، وتتبدد عند أول جهد نظريّ جادّ، وإنّما المقصود بالمعنى الكياني، هو أن المعنى ينصهر في وجود المتلقي بحيث يصبح جزءًا لا يتجزأ من كيانه الداخليّ، وعالمه النفسيّ والروحيّ. إننا نريد أن نؤكّد على أهميّة الخصائص الفردية للمتلقي في تكوّن المعنى وتشكله في وجوده وفي ذهنه، وذلك من خلال التجربة المعرفية أو الإيمانيّة التي يغوص فيه الفرد ويشعر بما لا يشعر غيره، ويرسو في محطة حيث لا يرسو فيها غيره.

والموضوع الآخر ذو الصلة بثبات المعنى وتغيّره هو أن النّص وما يحويه من معنًى هو من كلمات الله تعالى وأنّه: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ﴾[1] كما أنّه ﴿...وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِ...﴾[2]. إذاً فكيف يمكن الحديث عن تغيير المعنى وحركيته ضمن كلمات الله تعالى؟ الحقيقة أن المراد بكلمة الله في تلك الآيات هو التقييم الذي يصدر من الباري تعالى، ولا تغيير ولا تبديل لأحكام الله وتقييماته البتة. وأما الكلمة بمعنى التعبير عن أمر من الأمور فلا شكّ في كونه

(1) سورة يونس: الآية 64.

(2) سورة الأنعام: الآية 34.

مرتبطاً بما يعبّر عنه وليس بذات التعبير، حيث إنّ الله يتناول في القرآن ما هو ثابت وما هو متغيّر، الحقّ والباطل، الصحيح والفاسد، الملائكة والشيطان، الجنّة والنار، إذاً فمجرد ورود الحديث عن أمرٍ في القرآن لا يحوله إلى كلمة الله التي لا تبديل لها، بل الكلمة بهذا المعنى هو خصوص أحكام الله الثابتة بثبات القيّم المستندة إليها. انطلاقاً من أن أحكام الله في العباد والمعاش معللة ومن أجل غايات وأهداف، وليس مطلقة ومعزولة عن واقع حالهم وحاجاتهم ومشكلاتهم.

ثانياً: المعاني الثابتة في القرآن

المعنى الثابت من منظور القرآن هو المعنى المطلق الذي لا يحده الزمان والمكان والأحوال، وينحصر بأسماء الله وصفاته تعالى وأما في ما عدى ذلك، فإنّ جميع المعاني الواردة في النّص ليس لها الثبات بهذا المفهوم العميق، وإنّما مصيره التغيير والفناء ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[1].

ومن هذا المنطلق فلا معنى للإصرار على وجود معاني ثابتة لا يطالها التغيير والتحوير، كونها مذكورةً في النّص القرآني، لأنّ الأساس في الثبات والتغيير ليس ذكر موضوع في القرآن أو عدم ذكره، وإنّما يرتبط الثبات والتغيير بمدى وجود عناصر صلبة في الموضوع أو عدم وجود ذلك.

والعناصر الصلبة في القرآن ـ كما تناولت ذلك في موضع آخر ـ هي أسماء الله وصفاته، وليس سواه، ومن هنا ينبغي التأكيد على أن المقصود من الآيات المحكمات التي هي أم الكتاب، تلك الآيات

---

(1) سورة الرحمن: الآيتان 26 ـ 27.

المتضمنة لأسماء الله وصفاته حصراً، في حين أن المتشابهات هي دون ذلك من الأمور والموضوعات. ويرتبط فهم المتشابهات بفهم أسماء الله وصفاته، وهي الآيات المحكمات في القرآن، وليس مرتبطاً بفهم بعض الآيات فهماً مجتزءًا كما ذهب إليه معظم المفسرين.

ثالثاً: المعاني المتحركة في القرآن

وفي مقابل المحكمات من الآيات وهي الثوابت بكلّ المقاييس، توجد معانٍ متحركة في القرآن. والمقصود بحركية المعنى هو أنّه لا يمثل أمراً ثابتاً بالمطلق، وإنّما يأخذ ثباته النّسبيّ وحركيته من الثابت الذي أشير إليه في الفقرة السابقة.

ومن هذا المنطلق يمكن النظر إلى كلّ المعاني الواردة في القرآن على أنها مرتبطة من حيث البقاء والاستمرار والديمومة والانحصار والسعة والانتشار بالمصدر الأساس وهو «الله». ومن هذه الناحية لا توجد معانٍ مستقلة قائمة بذاتها في القرآن الكريم، وإنّما هناك معاني مرتبطة ومقيدة ومحدودة تختلف من موردٍ إلى آخر بحسب مقتضيات الذاتيّة للمعنى.

وهناك معنًى آخر لحركية المعنى مفاده، أن المعنى غير الثابت في تطوّر دائم وليس له ثبات في الوجود والمفهوم، وإنّما هو في صيرورة دائمة نحو الكمال ذلك النمو الذي لا يتوقف عند حدّ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ﴾[1]. وعليه فإنّ المعاني المتحركة هي معانٍ في طريقها إلى الثبات وهو الكمال.

---

(1) سورة الانشقاق: الآية 6.

وفي مطلق الأحوال فإنّ الثبات والبقاء بمفهوم مطلق لا يليق إلّا بأهله، ولا مطلق بهذا المعنى إلّا ذات الله وصفاته وأسماؤه. وأما باقي المعاني فهي في أفضل صورها مطلق نّسبيّ، وليست مطلقة بالمعنى المطلق. وعليه فلا معنى للثبات المطلق لتلك المعاني النّسبية في الوجود والحضور والقيمة والتأثير.

من هنا، يأتي البحث عن الثبات النّسبيّ ومقولة خلود الأحكام الواردة في النّص القرآني، والذي يمكن الإشارة إليه في العجالة هنا من دون الدخول في تفصيله، وهو أن الأحكام الواردة في القرآن هي في الأعمّ الغالب أحكام إرشادية وليست تبليغية، وحينئذٍ لا معنى لخلود الأحكام الإرشادية، وإنّما تلك الأحكام تابعة لموضوعاتها بقاءً واستمراراً أو انتهاءً وزوالاً.

المطلب الرابع
أرضية المعنى وخلفياته

كيف يتكوّن المعنى؟ وما هو تأثير العوامل القبليّة والبعدية المقارنة في تشكّل المعنى وتقرره في أفق الذهن؟ هل المعنى له حالة واحدة من حيث الثبات والتغيّر والحضور والغياب؟ سوف نسعى في النقاط التالية أن نجيب عن الأسئلة المذكورة وما يتصل بها قدر الإمكان:

أولاً: منطق المعنى

ما المقصود من منطق المعنى؟ وكيف يساهم منطق المعنى، في البحث عن المعنى؟

المراد من منطق المعنى، هو النموذج الإرشادي، الذي نتبعه

للوصول إلى معنى من المعاني، وهذا النموذج، هو حصيلة التجربة المعرفية المتراكمة للباحثين، على أمد طويل، ويتم إحكامه في الحقل المبحوث عنه، نتيجة عوامل كثيرة، معرفية وغير معرفية، ويشكل اتّباعه علامة فارقة، لتمييز الصحيح عن الخطأ، والحقّ عن الباطل، في كلّ مجال معرفيّ.

والسؤال المطروح هو أن النموذج المتبع في عمليّة التفسير، هل هو نموذج إرشادي لغويّ ـ نحوي؟ أم نموذج إرشاديّ لغويّ ـ تحليلي؟ أم نموذج إرشادي لغويّ ـ بنائي؟ أم نموذج إرشادي ـ مركب؟ وكيف يعمل النموذج الإرشادي التحليلي، أو البنائي أو غيرهما في مجال التفسير؟

إنّ الإجابة عن الأسئلة المطروحة، تحدد طريقة البحث، وسبل اكتشاف المعنى، كما إنّ النموذج الإرشادي المتبع، في بناء المعنى، يؤثر تأثيراً كبيراً على مستوى إنتاج المعنى وتحصيله، كما إنّ له الدور المحوريّ، في اختيار أدوات البحث والدراسة والتحليل، وطرق التعاطي مع النّص، وأسلوب معالجة المعطيات المتوفّرة في المقام.

فمن يسلك ـ مثلاً ـ مسلك النحويين لبناء المعنى، فقد عين لنفسه مسبقاً أفقاً للمعنى، لا يمكن تجاوزه من خلال التطوير الجزئي والتجزيئي، في مفردات أخرى، كالمفردات اللغويّة، أو تقنيّات التعبير أو جماليات التحرير وغير ذلك. نظراً إلى أن أفق النموذج النحويّ، هو أفق محدود، لا يتطوّر بمجرد تغييرات شكلية، في المجالات المتصلة به، طالما لا يتم معالجة النموذج ـ ذاته ـ من الأساس.

وأما إن كان النموذج المعرفيّ المنوي اتّباعه في مجال التفسير، هو النموذج التحليلي، فالسؤال هو عن أسس النموذج المطروح، واعتباراته وأدواته وأساليبه؟ إنّ التفاسير التحليلية الموجودة، هي

سائبة من هذه النواحي، حيث لا تتقيد باعتبارات واضحة، ولا أسس محددة، ولا خطوات معرفية ممنهجة، ما يستدعي البحث عن تلك الأسس والاعتبارات، قبل أي شيء آخر. وكذلك الأمر بالنسبة إلى نماذج معرفية أخرى. وبعد تحديد تلك الخطوات، يأتي دور النقد والتقييم لتلك المبادئ والمباني، من زاوية تفسيرية محضة، ومن زوايا أخرى بغية إرساء عمل تفسيري مقنن ومضبوط.

إنّ النموذج الإرشادي، والمنطق المعرفيّ، الذي يعتمده المفسّر لإنتاج المعنى، له الدور الهامّ، في بناء المعنى وتشييده، وأما العوامل الأخرى، فلها أهميّة ثانوية، ولا يؤدّي التطوير فيها دوراً كبيراً، في كشف المعنى والوصول إليه.

من هنا، ينبغي للمفسّر أولاً، أن يختار نموذجاً إرشاديّاً مناسباً، في ما يقصده من تطوير، على صعيد المعنى، وما يقصده من تطوير، في مجال عمليّة التفسير، ومن ثمّ يبني عليه مقتضاه، بحسب النموذج الذي يعتمده، في كشف المعنى، وممارسة عمليّة التفسير.

ولا شكّ في أن اختيار المنطق المعرفيّ، يعتبر من أصعب مراحل التفسير، ليس بسبب صعوبات تقنية ومنهجيّة فحسب، بل بسبب عدم وضوح الرؤية، وضبابية الموقف المعرفيّ، للمفسّرين عموماً، تجاه مستويات الواقع (الحقّ، الحقيقة والمتحقق).

ثانياً: فلسفة المعنى

لماذا المعنى؟ وماذا يمنح المعنى للباحث عنه؟ وبتعبير أكثر دقة ووضوحاً لماذا نبحث عن المعنى، في كلّ مجال معرفيّ، وفي مجال التفسير بشكلٍّ خاص؟

هذه الأسئلة وأمثالها تبرز البعد الفلسفيّ للمعنى، والبحث عن أجوبة لها، هو بحث فلسفي بامتياز.

إنّ البحث عن المعنى، في مجال عموم المعارف، وفي مجال عمليّة التفسير خصوصاً، يتصل بالغايات والأهداف التالية:

أ ـ تحقيق الهدف:

يرمي التفسير إلى الكشف عن معاني الآيات القرآنيّة، ويمثل ذلك هدفاً استراتيجياً للتفسير والمفسّر معاً. فكلّ سعي من قبل المفسّر، لبلوغ المعنى، هو سعي لتحقيق الهدف الذي ينشده، من خلال عمليّة التفسير. ويعتبر أي نجاح أو إخفاق، في هذا الاتّجاه، نجاحاً أو إخفاقاً لعمليّة التفسير برمتها، وذلك نظراً إلى ما يرمي إليه المفسّر، من هدفٍ، وما هو بصدد تحقيقه من غاية المتمثل بـ «فهم النّص» فهماً جامعاً، متماسكاً ومعاصراً.

ب ـ القناعة والإقناع:

كلّ عمل معرفيّ ـ تفسيريّ يهدف للوصول إلى المعنى، من شأنه أن يؤدّي إلى تكوين قناعة لدى الباحث عنه. كما إنّه عمل إقناعي أيضاً، حيث إنّ المفسّر يقصد من وراء جهده التفسيري، تعميم ما وصل إليه من معنى، وما كوّنه من فهم، وما حققه من قناعة للآخرين. ويتصل مستوى الإقناع، بمستوى المعنى، الذي يكوّنه الشخص، فبمقدار سمو المعنى وجلالته ووضوحه وصلابته، يتحقق الإقناع لدى الآخر.

ج ـ إشباع الفكر:

لا يشبع الفكر بقدر ما يشبعه معنًى، ولا يروي غليله بقدر ما يرويه المعنى.

إنّ الشحنات المعرفية التي تبثها المعاني، في الفضاء المعرفيّ للتفسير، هي التي توفّر أرضية خصبة لتضارب الأفكار من ناحية،

ولإنعاش الفكر وتفعيل التلاقح والتزاوج بين الأفكار والآراء من ناحية أخرى، ويؤدي تالياً إلى إنتاج معاني جديدة، أو ترسيخ معانٍ قديمة.

د ـ إغناء الروح:

ليست مهمّة المعنى إشباع الذهن وإرواء الفكر فحسب، بل تتعدى وظيفته إلى إشباع الروح وإغنائها. حيث إنّ الروح تتطوّر بتطوّر المعنى، وتسمو بسموه، كما أنّه تنكمش وتنحصر بهبوط المعنى وانحصاره. تحتضن الأرواح المعاني السامية، وتتألق بتألقها، كما تتوقد وتتوهج بنورها.

هـ ـ التطوير:

المعنى في تطوّر دائم سمواً وارتفاعاً واتّساعاً من خلال حركة المعرفة، وتطوّرها وتراكمها عبر الزمان، أو من المفترض أن تكون كذلك. وكلّ سكون وهبوط للمعنى في مسيرته، دليل على ضعف وانحراف، أو انفلات عن مسيرة المعرفة المضبوطة، وإيذاناً بضرورة المراجعة والنقد، والتقويم لطريقة التعاطي مع المعرفة، وسُبل تناولها، وكيفية استخدامها، وصور استهلاكها، بل العمل من أجل إزالة العوائق من أمامها، لكي تسلك سبيلها بكلّ ثقة واطمئنان وأمان.

و ـ التغيير:

يؤدّي تطوّر المعنى، في دورات معرفية طويلة الأمد، إلى التغيير في المعنى حتماً، غير أن ذاك التغيير كونه تدريجياً من ناحية، وتحويلياً من ناحية ثانية، وتركيبياً من ناحية ثالثة، كما أنّه يتقبل التفسير والتأويل من ناحية، ولا يشعر به، ولا يلتفت إليه في أمد

الزمان من ناحية ثانية، وتالياً لا يثير القلق والاعتراض، لأنّه لا يتم فجأة وقصراً وتحميلاً. وسوف نتناول الموضوع فيما يأتي.

ثالثاً: البنى المعرفية للمعنى

ما هي البنية المعرفية للمعنى؟ هل هي قاعدة بناء المعنى؟ أم هي قاعدة إطلاق المعنى؟ أم هي قاعدة التحقق من المعنى؟ أم هي جميع هذه الموارد؟

تقوم معرفة المعنى، والوصول إليه، والتحقق منه، على اعتبارات معرفية عدة، غير أن اعتماد المفسّر قد يكون على اعتبار دون آخر، أو الالتفات إلى اعتبار دون آخر، وفيما يأتي نشير إلى بعض تلك الاعتبارات:

أ ـ قاعدة بناء المعنى:

المراد بـ «قاعدة بناء المعنى» هو القاعدة المعرفية، التي ننطلق منها لتكوين الوعي بالمعنى، المراد الوصول إليه ضمن عمليّة التفسير. وهذه القاعدة تعمل لبناء المعنى، وفقاً للمعطيات المتوفّرة، وتتشكل من خلال مجمل العلاقات، التي ينسجها المفسّر بين المعنى المراد، وبين المعاني والموضوعات والقضايا المعرفية الأخرى. إنّ قاعدة بناء المعنى، كالمعنى ذاته، سيالة وليس لها ثبات واستقرار دائم، بل تتغيّر بحسب العوامل المحيطة بالواقع المعرفيّ، وببناء المعنى وإنتاجه.

تتخذ قاعدة بناء المعنى اعتبارها من النموذج المعرفيّ، الذي يسود في بناء المعنى، ذلك النموذج الذي يتحول إلى العرف المعرفيّ، من خلال التكرار والممارسة المتعدّدة، كما إنّ قاعدة بناء المعنى، تتأثّر بالمجتمع، وبالعرف العامّ، وبالتقاليد السائدة في مجال

التفاهم، وأخيراً، تبنى القاعدة ـ هذه ـ بواسطة المنهج المعرفيّ القائم.

ب ـ قاعدة إطلاق المعنى:

وأما قاعدة إطلاق المعنى، فالمراد بها الزمان والمكان، والشروط الموضوعيّة المحيطة بصدور النّص، الحاوي للمعنى. تلك الظروف التي تشكّل قاعدة صلبة لصدور النّص، ولتلقيه، ولفهم المعنى، بالمفهوم التداولي له، على مستوى الواقع المعرفيّ.

إنّ قاعدة إطلاق المعنى، ذات جذور عرفية، متصلة بالعادات والتقاليد المتبعة، في مجتمع المتلقين بحسب زمانهم وأحوالهم. ولهذه القاعدة حالة من الثبات والديمومة النسبيتين، نظراً إلى الواقع الاجتماعيّ والمعرفيّ والإنسانيّ السائد، في مجتمع المتلقين، كما أنّها تتقيد بالمعطيات الواقعية، المرافقة لصدور النّص، بدءًا من المتلقي والظروف المحيطة به، ووصولاً إلى قيود الزمان والمكان والأحوال.

جـ ـ قاعدة التحقق من المعنى:

وأما المراد بقاعدة التحقق من المعنى، فهي تلك القاعدة التي تبنى على جملة من الاعتبارات والحجج، التي يرجع إليها المفسّر، في إثبات معنًى من المعاني، أو نفيه.

إنّ قاعدة التحقق من المعنى، كقاعدة إطلاق المعنى زمكانية ومعاصرة، تتصل بقواعد المعرفة، التي تحكم مجتمع المفسّر، وليس له صلة مباشرة بمجتمع المتلقين، وإن كان موضوعها ما يتصل بمجتمع المتلقين، وعوائدهم الاجتماعيّة والمعرفية.

إننا نقوم في عصرنا، بالتحقق من موضوع صادر في الماضي،

ليس بهدفٍ ماضوي، وإنّما لغرض حاضر وقائم ومتجدد. والقراءة بصيغة الماضي للنّص، تختلف جوهرياً، عن القراءة المعاصرة للنّص، الصادر في الماضي. ومن يقرأ النّص الصادر في الماضي للماضي، وليس للحاضر، فهو ليس قارئاً للنّص، بقدر ما هو قاتل له. لأنّه يتجاوز الزمان والمكان والإنسان، في قراءته ـ هذه ـ، وهو أمر غير مسموح به، بكلّ المقاييس المطروحة لقراءة النّص.

من يبحث عن فهم للنّص، بحيث يكون متطابقاً تطابقاً كاملاً مع فهم المتلقين الأوائل للنّص، يبحث عن جزئية غير قابلة للاستعادة، لمرور الأزمان وتغيّر الأحوال وتبدل الأجيال. كما أنّه لا ضرورة منطقيّة، ولا شرعيّة، ولا عقلائيّة، لاستعادة فهم الأولين، مع وجود ذات النّص، ووحدة اللّغة، والاشتراك في قواعد التفاهم العامة، ومشتركات أخرى في المقام.

رابعاً: التصور والتصديق:

ما هو الفرق الجوهري بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية؟ هل الدلالة التصديقيّة هي دلالة لغويّة؟ أم ما وراء لغويّة؟ وهل المطلوب في عمليّة التفسير الاعتماد على الدلالة التصورية أم التصديقية؟

الدلالة التصورية، بحسب المصطلح الدارج في علم أصول الفقه، هي المدلول اللفظي المحضّ، أو ما يعبّر عنه بالمدلول اللّغوي، ولا يعني بالضرورة أن يكون متطابقاً مع المراد الجدي للقائل، لأنّه يعبّر عن علاقة ناشئة بين اللفظ والمعنى [اللغوي]، ولا يعبّر عن علاقة بين الوضع والمدلول التصديقي، أي المراد الحقيقي للمتكلم. في حين أن الدلالة التصديقية هي المدلول الجديّ للمتكلم، الذي يتطلب مضافاً إلى الإرادة الاستعمالية إرادة ثانية، هي الإرادة

الجدية للمتكلم، أي الغرض الأساس الذي من أجله أراد المتكلم أن نتصوّر ذلك المعاني[1].

تأسيساً على ما سبق، فإنّ الدلالة التصديقية ليست دلالة لغوية محضة، وإنّما هي دلالة ما وراء لغوية، ما يستدعي من المفسّر الباحث عن المراد الجدي للنّص، أن لا يقتصر في فهمه لها، على المعنى اللغويّ المحض. ثمّ إنّ المعنى المجازي للنّص الذي هو البديل للمعنى الوضعي، له أنواع وأقسام، وبعض تلك المعاني لغوية أي مجاز لغويّ، والبعض الآخر وهو الأكثر شيوعاً مجاز غير لغويّ.

ولا يحتاج إلى البحث والاستدلال أنّ هدف المفسّر هو معرفة المدلول التصديقيّ للنّص، وليس المدلول اللغويّ المحض فقط، سيما بفهومه التطبيقيّ على الواقع المعاش للأفراد والمجتمات.

وكما هو واضح، فإنّ التمكّن من المدلول اللغويّ للآيات القرآنيّة ليس صعب المنال، إذ يمكن للمفسّر أن يصل إليه من خلال المعاجم اللغويّة المتوفّرة، كمفردات الراغب الأصفهاني وغيره. وما يحتاج إلى المنهج والعدة والجهد المعرفيّ، ليس هذا البتة، وإنّما المراد الجدي للآيات القرآنيّة، ضمن قراءة يؤخذ فيها بعين الاعتبار الواقع الإنسانيّ والاجتماعيّ ومتطلبات الواقع وحاجاته، والأهم من ذلك كلّه الأخذ بعين الاعتبار مقاصد القرآن الكريم نفسه. بمعنى أن نقرأ القرآن ليومنا وواقعنا، لا أن نصطحب الواقع المعاصر لنزول القرآن، فنعممه بحرفيته على واقعنا، وكما أشرت مراراً إلى أن هذا ليس تفسيراً بالمفهوم السليم، وإنّما تلبيس بالمفهوم الدقيق.

---

(1) لمزيد من المعلومات حول الموضوع يرجع إلى الكتب الأصولية **(أصول الفقه)**، سيما دروس في أصول الفقه، للسيد محمد باقر الصدر، مبحث الدلالة، الدلالة التصورية والدلالة التصديقية.

خامساً: تشكّل المعنى:

المعنى ـ بالمفهوم الإنسانيّ والتداولي ـ هو أمر أو لون ذهني، يتسرّب من الذهن إلى اللفظ، من خلال التعبير الذي يرتئيه القائل. ويتدخّل في تشكّله، عوامل كثيرة، لا تقتصر بالحواس، أي بالمقروء والمسموع والمرئي والمتصوّر، بل تمتد إلى ما وراء الحواس، حيث يستعين الفرد من الشعور المطلق، المتصل بالذات والروح والذهن، لبناء المعنى وتشكيله.

وأما المراد من المعنى في النّص القرآني، فهل هو كلّ ردّ فعل يثيره النّص في ذهن القارئ والمفسّر؟ أم خصوص ردّ فعل مسوغ ومقنن؟ ولا شكّ في أننا لو اعتبرنا التفسير علماً ومعرفة، وهو كذلك، فلا بدّ من وجود قيد «المسوغ» و«المنضبط»، في ردّ الفعل الذي يثيره النّص في ذهن المفسّر، ولا يمكن اعتبار كلّ ردّ فعل معنًى، وإن كان غير مسوغ تفسيرياً، وغير مبرر قرآنياً.

ثم إنّ بناء المعنى يخضع، لنظام الروابط التي تنسج بين الفكرة، التي تدور في أفق النفس، والتجارب والخبرات الذاتيّة والمعرفية الخاصة بالأفراد، وذلك أمر متفاوت من مفسّر إلى آخر. كما إنّ لنظام المعنى والقيمة، الذي يحمله كلّ فرد، ويصاحب تكون المعنى مدخلية كبيرة، في فهم المعنى وتكوينه في نفس الباحث. وهناك نسبة مستقيمة بين نضج المعنى، والنضج الفكريّ والمعرفيّ، والقدرات الفعليّة للمفسّر.

وهناك نظريّة في مجال النّص المقدّس، ولا سيما النّص القرآني تسمّى بـ نظريّة «المعنى الخلّاق»[1]. وهو يعني أن المعنى في صيرورة

---

(1) إن هذه النظريّة من شأنها أن تعالج الكثير من التعرجات والتناقضات في مجال فهم النّص، كما من شأنها أن تخلق فضاءً معرفياً خصباً للتعاطي مع النّص. ويتمّ الاعتماد على اعتبارات منطقية، ومعطيات نصية، وشواهد قرآنية، في صياغتها.

دائمة، ولا يوجد معنًى نهائي وناجز ومقفول للنّص، بل على العكس تماماً، النّص مفتوح على معانٍ مختلفة، بحسب متطلبات الزمان، ومتغيّرات الواقع، وهندسة المعرفة الإنسانيّة، وحاجات الإنسان، وهو لا يؤدّي إلى أيّ إشكاليّة معرفية أو دينيّة، كما قد يبدو للباحث في الوهلة الأولى.

ثم إنّ هناك موضوعاً في غاية الأهميّة في المقام، وسوف نتناوله في ما بعد، وهو أن فهم النّص وتفسيره يستلزم التدخّل الإنسانيّ حتماً، بل هو جهد إنسانيّ بامتياز، سواء أردنا ذلك أم لم نرده. وسؤالنا ليس عن أصل التدخّل، وإنّما عن حجم التدخّل المبرر للفكر الإنسانيّ في مجال عمليّة التفسير؟ وتالياً السؤال الأساس المطروح في المقام: ما هو التدخّل الإنسانيّ غير المبرر أو المرفوض في عمليّة التفسير؟ وبتعبير أكثر وضوحا، متى يصدق التفسير بالرأي على تدخّل المفسّر؟ ومتى يصدق التفسير المبرر على تدخّله، في مجال عمليّة فهم النّص؟ هذا ما سبق أن أشرنا إليه، وسوف نتناوله في ما بعد.

وما ينبغي أن نؤكّد عليه هنا، قبل بيان خصائص المعنى، هو بعض النقاط المتصلة باللّغة والمعنى:

أ - إنّ عمليّة إنتاج المعنى وتوليده عمليّة مستمرة، لا تتوقف في الزمان والمكان والأحوال. وبعبارةٍ أخرى: إنّ توقف اللّغة عن إنتاج المعنى، يعني توقفها عن أداء دورها، وذلك لا يعني إلّا موت اللّغة وانتهاء دورها في الزمان. ومن هنا، فإن وصلت حالة اللّغة وأصحابها، إلى القول بأنّ السلف لم يترك للخلف شيئاً، فعلى اللّغة وأهلها السلام.

ب - تتوقف مقدرة اللّغة على الإنتاج، بمدى قدرتها في التواصل

مع الواقع، والاعتماد على العقل والمعرفة. وأما اللّغة التي تدور حول نفسها، في حلقة مفرغة، وتستهلك مما أنتجه السابقون، فيعني أنّها تتخلى عن دورها في الإنتاج والإثمار، وتكتفي بتكرار المنتج التاريخيّ في كلّ وقت وزمان.

د ـ لا ينبغي التشكيك في قدرة اللّغة العربية، على النماء والعطاء، وفي قدرتها على التفاعل مع متغيّرات الزمان والمكان. من هنا، فإنّ المشكلة ليست مشكلة لغة، بقدر ما هي مشكلة أهل اللّغة، الذين يقصرون دورها في زمان دون زمان، وفي معرفة دون معرفة، وفي فهم دون فهم، وهذا ما أدّى ويؤدي، إلى قصور اللّغة في الإنتاج والعطاء.

هـ ـ لا ينبغي التشكيك أيضاً، في أن اللّغة للإنسان ومن أجله، فإنّ اللّغة التي لا تواكب حاجات الإنسان المادّية والروحيّة، ولا تستطيع أن تأخذ بيد الإنسان، وأن تساهم في حلّ مشكلاته، والتخفيف عن آلامه، والمساهمة في تحقيق آماله، ليست قادرة على البناء والنماء، وتالياً ليست قادرة على البقاء والاستمرار.

و ـ إنّ محافظة اللّغة العربية، أو أيّ لغة أخرى، على أصالتها، لا يعني انقطاع التواصل مع غيرها، بل على العكس تماماً، فإنّ الحفاظ على الأصالة، يتطلب النمو المستمر، كي لا يترك المجال لغيرها من اللّغات، في الانقضاض عليها، وملء نقاط الفراغ الحاصلة فيها.

تأسيساً على ما سبق، فإنّ إنتاج المعنى، يمثل من المهمات الأساسيّة، لكلّ لغة فاعلة ورائدة، وترتبط قوة اللّغة وحيويتها، بمدى قدرتها على التجديد المستمر للمعاني لديها. فحينما تتوقف اللّغة عن

البناء والإنتاج، وتكتفي بتكرار ما أنتجه السابقون أو الآخرون، فإنّه يعني أن اللّغة فقدت حيوتها، وليست بإمكانها مواكبة حاجات الإنسان المتجددة. فحينئذ من حقّه البحث عن البدائل الأخرى، تلك البدائل التي قد تختلف ولغة الأم روحاً ومادة وقيماً وأحكاماً، إذ اللّغة تحتوي في البنى التحتية والتركيبية لها، على الثقافة والقيم والموقف، من مجمل قضايا الإنسان والحياة.

ويأتي الكلام ذاته، في ما يتصل بالنّص وتفسيره. فإنّ كلّ قصور وتقصير في عمليّة التفسير، هو قصور وتقصير في بناء المعنى وإنتاجه. وهو راجع بدوره، إلى قصور وتقصير من ناحية المفسّر، الذي لا يشتغل في البناء والعطاء، وإنّما يكرر ما أنتجه السابقون، وينقل المعاني المستهلكة باسم التفسير والتحرير. إنّ اكتفاء المفسّر بنقل ما توصل إليه السلف، من المعاني والمفاهيم والوجوه والبيان لنص القرآن، وذلك بحسب زمانهم وحالهم وحاجاتهم وإمكانيّاتهم المادّية والمعرفية، لا يحسب للمفسّر، بل يحسب عليه. فإنّ المفسّر في هذه الحالة يغطي، بنقل ما يتصوّر من نقاط القوة لدى الغير، على نقاط الضعف لديه، في البناء والإنتاج، والجهد والاجتهاد.

وسوف نبحث بتفصيل أكثر عن الأمور المتصلة بالمعنى في ما يأتي عند البحث عن العقل والمعنى.

سادساً: خصائص المعنى

ما هي خصائص المعنى؟ وما هي خصائص المعنى القرآني بشكلٍ خاص؟ هل هناك من تمايز بين المعاني، لجهة عوامل البناء والإنتاج، أم أنّها تولد بمعزلٍ عن محيطها الاجتماعيّ، وفضائها المعرفيّ؟

المعنى له نظام كنظام اللّغة، وله فضاء إنتاج كفضاء إنتاج اللّغة،

وله أسس اعتبار كأسس اعتبار اللّغة. وسبق أن أشرنا إلى وجود التداخل الكبير بين اللّغة والمعنى. وفيما يأتي نشير إلى بعض خصائص المعنى عموماً، وخصائص المعنى القرآني تحديداً:

أ ـ سمات المعنى عامة:

المعنى وليد اللّغة وما يحيط بها من فضاء معرفيّ، وكلما زاد الإنسان معرفة وقدرة، في مجال اللّغة وما وراء اللّغة، وعلى البيان والتعبير، زاد المعنى تجليّاً وبروزاً واكتشافاً، بحيث إنّ المعنى لا يعدو أن يكون من تجليّات المعرفة اللّغوية، وقضايا ما وراء اللّغة. ويتصف المعنى بالخصائص التالية:

1 ـ **ثنائية اللفظ والمعنى**: يختلف اللفظ والمعنى سعة، أفقاً، طاقة وتأثيراً. بمعنى أن المعنى أوسع دائرة، وأعلى أفقاً، وأكثر طاقة وأعمق تأثيراً من اللفظ. وفي الحقيقة، فإنّ اللفظ ليس إلّا تعبيراً وعلامة على المعنى، وذلك لا يعني التساوي التام بينهما، وأنّ اللفظ يتطابق المعنى، في المحتوى والمضمون والأثر. إننا نسعى من خلال اللفظ أن نصل إلى المعنى ونكتشفه، وقد نتوفق في ذلك، وقد نخفق فيه. وذلك دليل على عدم الوحدة والاتّحاد الكامل بين اللفظ والمعنى في كثير من الموارد.

2 ـ **ملابسات المعنى**: إنّ للمعنى (أي معنى) ملابسات يتلبس بها المعنى، فيشكل ظهوره لكلّ شخصٍ، وفي كلّ ظرفٍ. من هنا، يعتبر رفع تلك الملابسات وإزالتها، جزءًا أساسيّاً من عمليّة البحث عن المعنى. إذ قد يلتبس المعنى بمعنى يشابهه، وقد يلتبس بمعنى يوافقه، وقد يلتبس بمعنى يخالفه. إنّ الوقوف على تلك الالتباسات وطرق معالجتها، والحيلولة دون

إعاقتها لعمليّة البحث عن المعنى والوصول إليه، يعتبر من المهمات الأصلية لعمليّة التفسير الشاملة.

3 ـ **مقارنات المعنى**: كما إنّ لكلّ معنًى ملابساته الخاصّة به، فكذلك له مقارناته الخاصّة به، تلك المقارنات التي تؤدي إلى تقييد المعنى وتنميطه، وقد تغرق المعنى في فضاء خاص بها، فتستحوذ على فرص الحصول على المعنى الحقيقي. إنّ المعنى صنيعة مقارناته، من المعاني والظروف والأحوال، بحيث لا يظهر المعنى المراد، إلّا في ظرف خاص به، وخارج تلك الفضاء، يصبح المعنى أمراً معلقاً في الهواء، ما يعطي فرصة لكلّ شخص أن يدّعي امتلاكه، والاستحواذ عليه، بحسب فهمه وتصوره للمعنى، واستناداً إلى فضائه المعرفيّ الخاص به. وهذا ما يؤكد أهميّة الضوابط العامة لمعرفة المعنى.

4 ـ **ماضي المعنى**: المعنى له حاضر وماض ومثال، وماضي المعنى يؤثر في حاضره، كذلك يترك حاضر المعنى أثره على ما يؤول إليه المعنى. إنّ بذرة المعنى ونواته الأساس، التي ولدت في الماضي ونشأت فيه، قد وصلت إلينا حاملاً معها مؤثرات الماضي بإيجابياتها وسلبياتها. وأعني بذلك تلك العوامل التي أحاطت بالمعنى إحاطة السياج، ففرضت عليه فرضياتها، وأصبغته بصبغتها الخاصة به، بل أحاطت به من كلّ الجوانب، فحاصرته ضمن دائرتها الخاصّة بها، أفقاً وآفاقاً، وصيغة ومضموناً. وهذا ما يسمح بالقول إن المعنى سجين ظروفه، سواء كان ذلك في الماضي أو الحاضر أو المستقبل.

5 ـ **عوائق المعنى**: كما إنّ للمعنى ملابسات ومقارنات، فله معيقات وعوائق أيضاً. وإنّ ما يحجب المعنى عن الظهور أمور مختلفة، بعضها راجع إلى الذوات الباحثة أنفسهم،

والبعض الآخر يرجع إلى ظروف اللفظ وظروف المعنى، كما إنّ الواقع الاجتماعيّ والواقع المعرفيّ المحيط بالباحث، ذوا أثرٍ هامّ، في إعاقة ظهور المعنى بصورة جلية وواضحة. إنّ التقاليد المعرفية السائدة في مجتمع الباحثين من عوامل الإعاقة للمعنى، في كثير من الأحيان، وذلك بسبب أن الباحث يضطر، في بعض الحالات، أن يمارس رقابة ذاتيّة محكمة، على مسيرة المعرفة، فيستبعد فروضاً عديدة من مجال البحث والدرس، فيما إذا كانت غير ملائمة مع تقاليد المعرفة للمجتمع الذي هو فيه، فيقضي بذلك على فرص المعرفة.

6 ـ **ثبات اللفظ وتغيّر المعنى**: يختلف اللفظ والمعنى في سمات عدة منها: الثبات والتغير، وذلك لأنّ اللفظ هو الثابت في النّص ولا يتغيّر، غير أن المعنى الذي يتولّد من اللفظ يتغيّر ويتطوّر ويختلف بحسب القارئ والمفسّر والزمان والمكان وعوامل أخرى. إنّ تطوّر المعنى لا يعني بالضرورة التغيير في المحتوى بل التغيير في المستوى. إنّ أيّ تغيير في هندسة العوامل المؤثرة في بناء المعنى يؤدّي إلى تغيير مستوى الفهم ونمط المعنى فيؤدي تالياً إلى بروز معاني بديلة وموازية للمفهوم المبحوث عنه.

ب ـ خصائص المعنى القرآني:

كما إن للمعنى خصائص عامة، التي لا تقتصر بمجال دون أخرى، فإنّ له خصائص في مجال القرآن الكريم. وتلك الخصائص تمثل مؤشرات مهمّة، بالنسبة إلى عمليّة التفسير، بحيث إن توفّرت فيها تلك الخصائص المعنائية، فإنّ ذلك مؤشر على سلامة عمليّة التفسير ودقتها. وأما إن فقد التفسير خصوصيّة من تلك الخصائص، فإنّه يعني إخفاق المفسّر وتالياً التفسير، في الوصول إلى معاني

مرجوة من النّص القرآني. ويمكن أن نلخص تلك الخصائص في الموارد التالية:

1 ـ **سمو المعنى**: المعنى القرآني يتصف بالسمو والرفعة في أصله، كما يتصف بالسمو في ما يهدف إليه من أثر على غيره. يعود السمو الذاتي للمعاني القرآنيّة إلى الجهة التي يصدر منها المعنى، وهو الله تعالى، حيث إنّ سمو المعنى في سمو الذات. كما يعود سمو الأثر الذي يتركه في المخاطب إلى سمو المحتوى والمضمون في النّص القرآني. إذ القرآن يُعدّ كتاباً للبناء الروحيّ والسمو المعنويّ والمعرفيّ، لكلّ من أراد إلى ذلك سبيلاً. فكلّ تفسير وفهم يخالف هذا الاتّجاه، فهو في الحقيقة، لا يعبّر عن القرآن، بقدر ما يعبّر عن معنًى في داخل المفسّر.

2 ـ **تماسك المعنى**: هناك من لا يلتفت إلى التماسك المعنائي الكبير، الذي يسود بين المعاني القرآنيّة، ذاك التماسك الذي يرجع، في الحقيقة، إلى ما يهدف إليه القرآن من بناء وتغيير، في البناء الروحيّ للقارئ، وفي تصوراته وسلوكياته. إنّ هناك فرقاً كبيراً، بين الترابط اللفظي الذي يبدو من خلال الكلمات، والترابط المعنويّ الذي تظهره الأهداف والآثار. ومن هنا فإنّه من المهم بالنسبة إلى المفسّر، أن تكون الألفاظ واسطة لفهم المعاني، ولا تقوم مقامها في بناء الموقف ورسم التصوّر والاعتقاد.

3 ـ **تعدد المعنى**: إنّ الكلمات القرآنيّة متعدّدة الوجوه والدلالة، ما يمكن استخراج أكثر من معنًى ومفهوم من كلّ واحدة منها. وهو ما نعني به من تعدد المعنى في القرآن. ذلك التعدد الذي يرجع إلى نظام الروابط بين أجزاء النّص من ناحية، وإلى أفق

الباحث عنه من ناحية ثانية. إنّ فهم النّص يخضع لنظام الروابط والصلاة المتعدّدة القائمة بين أجزاء النّص المتناثرة في كلّ القرآن، كما يخضع فهم النّص لما يخلق تجارب المعنى التي يعيشها المفسّر من مردودات على صعيد المعنى، حيث إنّ المعنى ليس مخلوقاً خارج إطار الذات العارفة. بل هو من صميم تركيبه المعرفيّ والخبرات الإنسانيّة التي يعيشها. وكلّ تلكم العوامل يساهم في النتيجة في رسم المعنى وتحديده في أفق المفسّر.

4 ـ **طبقات المعنى**: إنّ للتعدد وجهان في المعاني القرآنيّة، فتارة يتعدد المعنى بالمفهوم الذي سبق ذكره، وهو ما نصطلح عليه بالتعدد الخارجي، وأخرى يعود سبب التعدد إلى مستويات المعنى الواحد وهو ما نعبّر عنه بالتعدد الداخلي، أو طبقات المعنى. والمراد بـ «طبقات المعنى» هي المعاني المتراكمة والمتوالية والمخزونة في نص واحد وتعبير فارد. ولا يمكن ـ عادة ـ كشف طبقة منها إلّا بعد كشف الطبقة التي تسبقها في الدرجة والتوالي، وذلك بسبب أن الطبقة السابقة تمهد للاحقة، كما إنّ الطبقة التالية تمهد لما بعدها من طبقة وهكذا تتوالى الطبقات وتعدد المعاني وتتمدد المفاهيم.

5 ـ **قوة المعنى**: يتصف المعنى القرآني بالقوة والطاقة، والمراد بالقوة ليست القوة المادّية، وإنّما القوة المعنوية والمعنائية التي يختزنها النّص وقد عبّر القرآن بنفسه عن هذه الخصوصيّة عندما وصف نفسه بـ «القول الفصل»: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلٞ فَصۡلٞ﴾[1]. والمراد بالقول الفصل هو القول الذي لا يعلو عليه قول،

---

(1) سورة الطارق: الآية 13.

لجهة إحكام الحجة والدليل، ومنهج الإقناع، وأسلوب البيان، وقوة المنطق. وذلك يعني أن القرآن وما يصاحبه من بيان وتفسير، من شأنه أن يسقط كلّ حجة ومبرر وموقف، يخالف الموقف القرآن الكريم. ومن هنا، تتولّد سلطة المعنى للقرآن الكريم، تلك السلطة التي من شأنها إزاحة كلّ سلطة رديفة أو موازية للنّص والخطاب القرآنيين، فتحكم سلطة القرآن باقي السلطات ليس قهراً بقدر ما هو إقناعاً ورحمةً، حيث إنّ سلطة المعنى ليست قهرية، وإنّما إقناعيّة، والدين معنًى وليس مبنى، وتالياً: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[1]. فمن يؤمن بقوة القهر في مجال المعنى فهو لم يفهم المعنى كما لم يفهم المبنى، ولم يميز بين الدين والدنيا.

سابعاً: تطوّر المعنى وتغُيره

هل المعنى يحتفظ بصورته الأولى دائماً ولا يقبل التغيير والتطوير؟ أم المعنى يتطوّر ويتغيّر بحسب الزمان والمكان وعوامل أخرى؟

المعنى بذرة وله نواة قابلة للنمّو والتطوّر، إنّه سيّال وليس له ثبات على امتداد الزمان، بل يتمدد ويتوسّع ويتعمق أو ينكمش ويتقوقع وقد يتلاشى. كلّ ذلك يتصل بنوع التعاطي والتعامل مع المعنى وبه. ومن يعتقد بثبات المعنى في أفق الزمان، ليس له تصوّر واضح ودقيق عن حالة المعنى، كما أنّه لا يعرف أو لا يعترف بدور الإنسان ومتغيّرات الزمان والمكان وغيرهما، في التأثير على المعنى وتغيير مسيره ومساره.

---

(1) سورة البقرة: الآية 256.

إنّ المعنى يتمدد بمجرد تداوله في الزمان، فكيف إذا بذل جهد معرفيّ لتوسيعه وتعميقه، ولاكتشاف أبعاده وأسراره، فحينئذٍ يتعرض لتغييرات كبيرة في المفهوم، وفي دائرة المعنى وفي حجمه ونوعه. والعكس صحيح أيضاً، إذ قد ينكمش المعنى ويتمّ إحجامه وتبديده، كما أنّه قد يؤدّي التعاطي السلبي إلى ذوبان المعنى وزواله.

لو انطلقنا من وجود ثلاثية: التكوين، البنى والأبعاد لكلّ معنًى، فلا ينبغي التشكّيك في حركية تلك الجوانب وقدرتها على التطوّر والتمدد والتمفصل. ثمّ إنّ موطن المعنى هو ذهن الإنسان، ومستقره فكرالإنسان ووعيّه، ومبعثه علم الإنسان ومعرفته، ولا حدود لتلك العوالم، فلا حدود للمعاني، إلّا بقدر محدودية الإنسان، وضعف إمكانيّاته، وقلة أدواته، وسوء إدارته لتلك الموارد والمعطيات. قد يكبر المعنى بكبر العالم الداخليّ للإنسان، وقد يصغر بصغر عالمه، وقلة تجاربه، وضعف إمكاناته، ورداءة موارده ومعلوماته.

ثم إنّ العوامل التالية هي التي تتحكم في مسيرة المعنى تطويراً وتغييراً، توسيعاً وتضييقاً، تمدداً وانكماشاً:

أ ـ تطوّر العلوم والمعارف:

لا ينبغي التشكيك في دور العلوم والمعارف في تطوّر المعنى وتوسيعه وتعميقه، بمعنى أنّه كلما زاد الإنسان سعة وعمقاً في مجال العلم والمعرفة، زاد سعة وعمقاً لجهة وعيّه بالمعنى، وإدراكه له وفهمه لجوانبه وأبعاده. إنّ هندسة المعارف البشرية، تحاكي تطوّر وعيّ الإنسان وفهمّه للعلاقات التي تسود بين المعاني، وهو ما يؤدّي بدوره إلى تغيير هندسة المعنى في وعي الإنسان وفي إدراكه، وفي فهمه واستنباطه.

وكلّ تغيير في هندسة المعنى يترافق والتغيير في دائرة وعْيِنا

بالمعنى ـ ذاته ـ سعةً وعمقاً وأثراً وتأثيراً، وذلك بسبب أن المعنى ليس إلّا تجليّاً للعلاقات والصلات التي تنسج بين العوالم المختلفة فتبرز في تصورنا كمعطيات منفصلة، ولكنها ليست منفصلة بل متصلة، غير أننا لا ننظر إلى جوانب الاتّصال، بقدر ما نؤخذ بتجليّات الانفصال.

ب ـ تطوّر المناهج وتبدلها:

لا يقلّ دور المناهج عن ذوي المناهج في مجال الوعي والإدراك والفهم والاستيعاب، فإنّ أيّ تغيير في مجال المنهج، يؤدّي إلى التغيير في علاقات المعنى بالمعارف وبالعوامل المحيطة به.

إنّ ذي المنهج عبارة عن نظام علاقات وتشابك الصلات في الواقعة قيد البحث والنظر، كما أشرنا، وأما المنهج فهو طريقة الوعي بتلك الصلات وصور تحديدها وكيفية تنظيمها. فبقدر ما للحقيقة من دور وتأثير على صعيد الفهم والنظر، فإنّ لطريقة الوعي بها من تأثير وتفاعل على مستوى الواقع وعلى مستوى الفهم والتفاهم أيضاً.

ثم إنّ المنهج كذي المنهج يخضع للتجربة المعرفية، ويتأقلم مع ظروف المعنى وحيثيّاته، وتالياً يتغيّر بحسب معطيات المعنى، وطرق الكشف عنه ومداخل الوصول إليه. ليس هناك من حصرية في المنهج، ولا أبدية لصورة من صوره، ولا قدسيّة لمصداق من مصاديقه، واختياره يخضع لنظام علاقات المعنى بعوامل المعرفة.

ج ـ تطوّر العقليات:

إنّ لكلّ عصر ومرحلة معرفية في مسيرة الإنسان، ما يقابلها من عقليّة تحاكيها من ناحية المعقولات والمشهورات والمقبولات والممدوحات، كما إنّ لكلّ عصر ومرحلة معرفية، ممنوعاتها

ومحرماتها ومباحاتها ومكروهاتها. إنّ استخدامي للمصطلحات الفقهيّة لا يعني المفهوم الفقهيّ لهذه المصطلحات وإنّما المقصود هو المفهوم المجتمعي والإنسانيّ والتداولي لهذه المصطلحات. إنّ التطوّر الذي يلحق بمسيرة الإنسان العقليّة يؤدّي إلى بناء عقليات جديدة في الواقع الإنساني، ليس بالضرورة أن تكون موافقة مع كلّ النتائج والاستنتاجات التي سادت في عصور سابقة عليها.

إنّ التطوّر والتغيير في العقليات السائدة، كان يحصل ببطء شديد في العصور السابقة، بسبب بطء نبرة التغيير والتطوير على صعيد العلاقات الإنسانيّة والمعارف البشرية، غير أن التطوّر في العصر الحديث أخذ يحصل بوتيرة أسرع، بسبب تكنولوجيا المعلومات وسرعة التواصل بين المجتمعات الإنسانيّة، ما يؤدّي إلى سرعة التغيير في العقليات المجتمعية السائدة.

ثم إنّ كلّ تغيير في العقليّة المجتمعية يستلزم التغيير في علاقات المعنى، وتالياً التغيير في فهم الناس لصور المعنى ووعيهم لتلك الصور. وإنّ لكلّ عقليّة اجتماعيّة اعتباراتها في الفهم والتفاهم، وفي القبول والرفض، وفي الاحتجاج والدحض. من هنا، لا يمكن تعميم عقليّة منبعثة في زمانٍ ومكان وأرضية معرفية معيّنة، على كلّ الأدوار المعرفية من حيث الآثار والنتائج، بحجة وحدة القيّم العقليّة في القبول والرفض. وذلك نظراً، إلى أن العقليّة التي لم تنخرط في تجربة معرفية معيّنة، ولم تتذوق طعمها ولونها ورائحتها، ليس بإمكانها أن ترفض تلك التجربة بالمطلق، كما لا تستطيع قبولها بالمطلق، انطلاقاً من مطلقات ليس لها حضور في التجربة الواقعيّة للناس المنخرطين في تجربة من التجارب المعرفية على صعيد الواقع.

د ـ تطوّر الخبرات:

تعتبر الخبرات مصدراً أساسيّاً للمعنى عند الإنسان، حيث يتشكّل «فقه المعنى» من خلالها وبواسطتها. لا ينمو الذهن ولا يقوى الفكر ولا يتمرس الإنسان إلّا من خلال الخبرة، وكلّ تطوّر في هذا المجال يستتبع تطوّراً في مجال المعنى زخماً وفهماً وغنىً وعمقاً وصلابةً وإحكاماً.

ينبغي أن نميز بين أمرين قد يلتبسان على القارئ الكريم، وهو الفرق بين صلابة المعنى وإحكامه، ووعورته والتباسه. والفرق بينهما جوهريّ للغاية، حيث إنّ الصلابة والإحكام دليل على نضج المعنى وتماسكه، في حين أن الوعورة والالتباس دليل على تفكك المعنى وعدم نضجه. والخبرة النظريّة والميدانية هي التي تميز بين المعاني الصلبة والمعاني الوعرة، كما إنّ قلة الخبرة هي التي تؤدّي ـ عادةً ـ إلى الوقوع في الفخّ وعدم القدرة على التمييز بينهما، واعتبار المعنى الوعر صلباً أو بالعكس.

وهناك طريقتان تقليديتان لتطوّر المعنى وتمدده في الاستعمال العرفيّ:

أ ـ التمدد عبر التوليف:

وذلك من خلال التوليفات اللفظيّة التي يقيم المعنى مع غيره من المعاني ويفضي إلى تمدد المعنى. فمثلاً عندما نقيم توليفات جديدة مع لفظة «الشمس» كمفردة لها معنًى خاص في أذهننا، بأن نقول «إنّ الشمس كتلة من الغازات الملتهبة» فإنّ هذه التوليفة ليست تمدداً مصداقياً وإنّما تمدد في مفهوم الشمس الذي كان القدماء يتصورون أنّه كتلة مثل الأرض غير أنّها مشعة. وكذلك الأمر في التوليفات اللامحدودة للألفاظ التي من شأنها أن تؤدي إلى تمدد مفهومي للفظ وللمعنى الذي يؤديه.

ب ـ التمدد عبر التركيب:

وأما الطريق الآخر للتمدد المفهومي فهو ما يحصل من خلال التركيب، فعندما يتم تركيب لفظة «الشمس» مع غيرها من ألفاظ في مثل قولك: «ثقب الشمس»، فإنّ لفظيّ الثقب والشمس ليس لهما معنًى إفرادي هنا، وإنّما لهما معنًى تركيبي، ينتج من تركيب اللفظتين بما يؤدّي إلى محوهما معاً، وإنتاج مفهوم جديد.

والمفهوم الجديد هذا يعطي مساحة جديدة للمفردة الأساس (لفظة الشمس) من خلال المفهوم التركيبي بحيث يمكن توظيفه في مجال توسعة المعنى الأساس وتعميقه.

ثامناً: مكوّنات المعنى

يتألف المعنى من مكوّنات أساسيّة هي بمثابة أجزاء المعنى، كما أنّها بمثابة مؤشرات أساسيّة للاقتراب من المعنى وإدراك ملامحه، والحيلولة دون الوقوع في فخّ المصاحبات العرضية للمعنى. ينبغي للباحث التخفيف قدر الإمكان من تأثير أحوال نفسيّة واجتماعيّة وثقافيّة، على مسير ومسار المعنى. كما ينبغي الالتفات إلى أن قلة النضج، والقصور في التجارب الشخصيّة المصاحبة للتلقي والتحصيل يعتبر عاملاً رادعاً لتكوين المعنى المعمق في كلّ المجالات. وأما المكونات الأساسيّة هي التالية:

أ ـ بذرة المعنى:

هي النواة الأولى والأساس للمعنى، التي تسبق التراكمات النفسيّة والقيميّة والفنيّة (الجماليّة) والاجتماعيّة وغيرها، التي تلتحق بالمعنى على طول الخط، ونتيجة مفاعيل التعاطي الإنسانيّ مع المعنى. يولد المعنى بذرة، ومن ثمّ ينمو ويزدهر ويعطي ويثمر، كلّ ذلك من خلال التداول والتفاعل والتثاقف والتدافع والتضارب.

وللإنسان (الباحث والمفسّر)، الدور الفاعل في تنمية هذه البذرة وتطويرها، سيرة وصورة، وفلسفة ومعنى. كما إنّ للعناصر المحيطة الزمانيّة والبيئية الأثر الفاعل في هذا المجال، وأساساً لا يمكن فكّ الارتباط بين المعنى والعوامل المحيطة به، لا في عالم الوعي، ولا في عالم الواقع.

ب ـ مركز المعنى:

إنّ المعنى ـ كما يأتي ـ له موطن هو «ذهن الإنسان»، وله مجال تفعيل هو «فكر الإنسان»، وله مجال استهلاك حيث «حاجات الإنسان»، كما إنّ له محلّ استقطاب وهو «قلب الإنسان وروحه». إنّ المعنى الذي ينشأ في الذهن، يتطوّر من خلال الفكر، ويتعمق جذوره في القلب، وينجذب في الروح ويفنى فيها، فيؤثر في الأطراف، ويتكوّن له دائرة تأثير، ومحور استقطاب، وميدان تجاذب، وشبكة من العلاقات المتعدّدة الأطراف، وقد يشكّل معنًى من المعاني رافداً لمعاني أخرى.

إنّ للمعنى مركز يشكّل «قلب المعنى» وهو الذي يضخ في الفكر فيزيده نشاطاً وحيوية، ويروي القلب فيزيده تفاعلاً وقوة، ويوفّر تحديد «مركز المعنى» فرصة مهمّة لفهم المعنى، واستيعاب رسالته، والوقوف على آثاره ومفاعيله. يحتوي المركز على رسالة المعنى وأهدافه الراسخة والثابتة.

جـ ـ دائرة المعنى:

أما دائرة المعنى فهي تلك المساحة التي يؤثر فيها المعنى فعلاً وتفاعلاً، ويمدها بالشحنات المعرفية والنفسيّة والروحيّة، ويمارس فيها التوجيه والتأثير عبر الوحدات الصلبة والمرنة التي يزرعها في الأطراف للقيام بهذه المهمّة.

تعود أهميّة تحديد «دائرة المعنى» إلى ما لها من دور مهمّ في معرفة حدود المعنى، وتمنح معرفتها القدرة على العمل من أجل توسيع أو تضييق تلك الحدود، انطلاقاً من الأهداف المعرفية والتوجيهيّة للمعنى في كلّ دائرة معرفية. إنّ الباحث يمارس دوراً فاعلاً في توسيع أو تضييق دائرة المعنى، وذلك من خلال مستوى الوعي الذي يجسدها وطريقة المعالجة التي يختارها.

د ـ حمولة المعنى:

المعنى يحتوي على مضمون معرفيّ وثقافيّ ونفسيّ وروحيّ، يعبّر عنه بـ «حمولة المعنى». يعود تأثير المعنى وفاعليته ـ في الأساس ـ إلى تلك الحمولة ونوعها وكمّها. ومعرفة «حمولة المعنى» والكشف والتنقيب عنها يعتبر من الوظائف الأساسيّة لعمليّة التفسير. كما إنّ إثراء «حمولة المعنى» وإغناءها والعمل من أجل شرحها وتبيينها من المهمّات المركزية للمفسّر.

ثم إنّ حمولة المعنى ليست مطلقة ومفتوحة، لجهة العوامل الظرفيّة والواقعيّة، بل يؤثر كلّ واحد من تلك العوامل في تحديد نمط الحمولة ووجهتها ومورد استهلاكها وتصريفها. فإنّ حمولة المعنى تحدد بحسب الواقع المنشود، والحاجة الفعليّة إليها كمّاً ونوعاً ووجهة، أو هو كذلك في الواقع العملي.

هـ ـ ذروة المعنى:

إنّ الهدف الأقصى لكلّ باحث عن المعنى هو الوصول إلى ذروته، والمقصود به هو معنى المعنى أي المعنى المتكامل مضموناً وصلات وتداعيات وأبعاد. وهو ليس بسهل المنال ولا بتناول غالب الأنام، إلّا أن السعي نحوه مطلوب في كلّ حال، ويشكّل قبلة كلّ باحث عن الوصال. وكلّ معنى مردود إلى صاحبه إلّا معنى المعنى

الذي يجسد الحقيقة القائمة بنفسها وغير معتمدة على غيرها. وفي واقع البحث والتفسير هناك معاني يشابه الأصل وليس هو بقول فصل، ويمكن التعبير عنه بـ «ذروة المعنى» الظرفيّة والوقتية والآنيّة التي تجسد المعرفة النسبيّة للحقيقة ضمن دائرة المعطيات المتوفّرة. ومن المفيد الإشارة إلى أن المعنى يقبل التعديل المستمر في حركة الإنسان نحو التكامل المستمر الذي ليس له توقف ولا نهاية.

تاسعاً: لوازم بناء المعنى وإنتاجه

وأما كيف يمكن إنتاج المعنى وبناؤه فهو سؤال كبير، لا يمكن الخوض فيه بهذه العجالة، ولكن نشير إلى أنّ عمليّة البناء تستند إلى العلاقة الذكية التي تسود بين اللّغة ـ كموضوع ـ، والعقل ـ كذات ـ، وتتصل اتّصالاً مباشراً بعوامل عدة، منها:

أ ـ العدّة المعرفية:

وهي تشتمل على المناهج والمبادئ والرؤى والفرضيات والحقائق التي يصل من خلالها وبواسطتها الباحث إلى المعنى المراد. ويتطلب ذلك من الباحث أن يعمل من أجل تجديدها بشكل متواصل، وعدم الاقتصار على العدّة المعرفية المنتجة منذ أمد بعيد، والاقتصار على استهلاكها بشكلٍ متواصل، والإذعان بكفايتها لكلّ زمانٍ ومكانٍ وحال. وهي المشكلة العويصة التي نواجهها في عصرنا، من خلال عددٍ كبير من دعاة العلم والمعرفة في مجال المعارف الدينية.

ب ـ الجرأة المعرفية:

إنّ الباحث عن المعاني الجديدة ينبغي أن يملك جرأة معرفية وجرأة أدبية لاقتحام مواقع جديدة وفتحها معرفياً. وأن يتمكن من

الوقوف أمام سيل من التهم التي توجه ـ عادة ـ من قبل دعاة التقليد، في كلّ عصر، لكلّ من يسعى إلى تغيير الهندسة المعرفية المنتجة في عصور سابقة، الرافضين للإذعان بها، والساعين إلى بدائل جديدة. ولا شكّ في أنّ هذا المنحى المعرفيّ يصطدم وسلطة التقليد في مجال المعرفة، فيقوم دعاته إلى المقابلة معه بكلّ ما أوتي من قوّة وسلطة معرفية كانت أم اجتماعيّة وسياسيّة.

جـ ـ العمق المعرفيّ:

لا يكفي أن يكون الباحث ـ عن المعنى ـ جريئاً من دون أن تكون له رؤية ثاقبة، ومن دون أن يملك عمقاً معرفيّاً، ووعياً معاصراً، يخوّله الخوض في مجال قضايا شائكة، متصلة بالمعرفة والمعنى. ولا يتيسر ذلك البتة، إلّا من خلال بناء الذات، بناءً معرفيّاً محكماً، والتواصل مع الآخر، والاستماع إليه، والانصات له، بهدف اكتشاف الآخر، واكتشاف الذات، في آنٍ واحد معاً. حيث إنّ الإنسان يكتشف نفسه، ويعرف قدراته المعرفية، من خلال الآخر، وليس بالاعتماد على الذات فقط.

كما إن الاعتداد المفرط بالذات، مصدره الاعتماد المفرط على الذات، وإغفال جهود الآخرين في مجال المعرفة وعدم الاطّلاع عليها.

د ـ التواصل المعرفيّ مع الواقع:

الباحث والمفسّر الذي لا يعيش عصره، ولا يتعاطى مع المعارف تعاطياً واقعيّاً ومعاصراً، لا ينبغي أن نتوقع منه أن يكون منتجاً للمعرفة، وتالياً أن يكون منتجاً للمعنى. التواصل مع الواقع ومعرفة متطلباته، يعطي للمفسّر قدرةً على فهم مزدوج، للنّص وللواقع معاً. إذ لا يتحقق فهم معاصر للنّص، من دون فهم الواقع

المتصل به. ومن يعتقد بإمكانية تعميم فهم تاريخيّ معيّن، لكلّ الأعصار والأزمنة، فهو مخطئ البتة، ليس لجهة أنّه لا يفهم الواقع فحسب، بل لأنّه لا يفهم النّص فهماً واقعيّاً أيضاً.

وذلك يعود إلى أن النّص، كما لا يفهم من دون معرفة ظروف إنتاجه وصدوره، كذلك لا يفهم من دون معرفة ظروف تطبيقه واستعماله. ومن يؤمن بالدلالة الناجزة والنهائية للنّص، لكلّ عصر وواقعة، فهو يدري أو لا يدري، يدعو إلى تعطيل الاجتهاد، في مجال فهم الدين ونصوصه، وهي دعوة خطيرة في مجاليّ المعرفة والدين معاً. إنّ أهمّ أركان فهم النّص، هو فهم الواقع المتصل بتطبيقه، حيث إنّ تكبيل النّص وتجميده وتفريغه من المعنى، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتعاطي مع النّص، في واقع دون واقعه، وفي ظرف دون ظرفه، وفي شروط دون شروطه، وفي آفاق دون أفقه، بحجة تعميم فهم تاريخيّ محدود وقاصر، لكلّ زمانٍ ومكان، واختزال الحقيقة فيه.

هـ ـ الفحص الدائم للعدة المعرفية:

هناك فهم يسود في بعض الأوساط المعرفية والفقهيّة، يقوم على الاعتقاد بنهائية العدّة المعرفية، في مجال فهم النّص قرآناً وسُنّة، وتالياً تبسيط عمليّة الاجتهاد من خلال الدعوة إلى استيعاب المنهج الموجود، والنمط السائد، والاقتصار عليه، في مراجعة الكتاب والسُنّة وفهمهما. وليس هنا مجال استعراض هذا التصوّر، وما يقف خلفه من تصديقات وتصوّرات، وما نحن بصدده، هو التأكيد بأنّ «العدّة المعرفية» في كلّ مجالات المعرفة، بما فيها ما يصطلح عليه بـ «العلوم والمعارف الصلبة»، بحاجة إلى مراجعة مستمرة، وفحص دائم، لجهة وفائها بتحقيق الغاية التي من أجلها أنتجت تلك العدّة.

ولا مجال لحسن الظنّ، أو سوء الظنّ، أو الاحتمال والتقدير، أو التخمين والقرعة، أو الإلحاق والاستلحاق، أو الاستصحاب والقياس، في مجال المعارف عموماً، ومن دون استثناء يذكر، وما يعدد في هذا المجال من أدلة هي خارجة عن السياق، حكماً وموضوعاً.

و ـ التجديد المتواصل للعدّة المعرفية:

لا يكفي أن نقوم بفحص مستمر للعدّة المعرفية، بل ينبغي أن نقوم بتجديدها حيث يستدعي التجديد، ولا نكتفي بالإعجاب بما تحقق من تقدم في مجال معرفة من المعارف، بل ينبغي أن نكون على جهوزية معرفية دائمة، للقيام بما يلزم، من التجديد والتغيير، بحسب متطلبات المعرفة ذاتها، وبحسب متطلبات الواقع المعرفيّ القائم، ومن أجل حاجات الإنسان.

إنّ المعرفة، وإن كان مجالها الأمر الديني، فإنّه ليس ديناً ولا عبادةً ولا قرآناً، حتى لا يمكن التغيير والتطوير فيها، بل هي معرفة ليس إلّا، سواء كان موضوعها ديناً أو دنيا.

ويتحقق التجديد في مجال المعرفة، وفي عدتها، من خلال التجديد المستمر في طريقة التفكير والفهم والاستنباط، ومن خلال السعي الدائم لحث اللّغة على الإنجاب، بتخصيب بيئة المعنى، ولكن بما يتناسب ومحتوى الخطاب والنّص القرآنيين.

عاشراً: وحدة المعنى وتعدده

ما المقصود من تعدد المعنى ووحدته؟ هل المعنى يتعدد باعتبار المعنى ذاته أو باعتبار القارئ أو لاعتبارات أخرى؟

هناك جدل بين المعنيين في إمكانية تعدد المعنى لاعتبارات راجعة إلى الذات العارفة وعوامل أخرى أو عدم إمكانية ذلك. فهناك

من ينفي التعدد، حرصاً على نقاوة المعنى وأصالته، وحفاظاً على المحتوى والمضمون. غير إنّ الرأي الآخر، يصرّ ليس على إمكانية التعدد فحسب، بل على وجود المعاني المختلفة للنّص الواحد، تلك المعاني المختلفة التي يقتضيها السياق العام والخاص للنّص قيد البحث والتفسير.

وهذا ما دعى العديد من الباحثين في مجال علوم القرآن وتفسيره، إلى الاعتقاد بتعدد المعنى بل تعدد طبقات المعنى، في القرآن الكريم كما سبق. ولم يكتفوا بذلك بل اعتبروا تعدد المعنى وطبقاته من خصائص التعبير والبيان القرآنيين.

ثم إنّ المعنى يتعدد لدواعي عدّة، يتعدد تارة بهدف توسيع المعنى وتعميقه، كما يتعدد المعنى للتحصين الذاتي، بتقوية حصانة المعنى وقدرته على الصمود أمام متغيّرات الواقع الزمانيّ والمكانيّ والأحوالي، كما إنّ المعنى تارة يتعدد بتعدد أفق القارئ والمفسّر ومستواهما المعرفيّ، وقدرتهما على الفهم والاستنطاق والاستفزاز.

ثم إنّ تعدد المعنى لا يعني الاختلاف في المعنى بالضرورة، لأنّ التعدد كما يمكن أن يكون بسبب فهم المعنى أفقيّاً وعمودياً، وتالياً لا يؤدّي إلى الاختلاف في المعنى، كذلك يمكن أن يكون التعدد بسبب الاختلاف في فهم المعنى نفسه، فيؤدي إلى استحداث معاني مختلفة، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

ثم إنّ التعدد كما يمكن أن يكون لذات المعنى، إذا تعدد المعنى لذاته أو لطبقاته، كذلك يمكن أن يكون التعدد راجعاً إلى القارئ والمفسّر، وذلك بأن يكون سببه، تعدد الفهم والاعتبار، والنظر والانتظار. كما يمكن أن يكون التعدد بسبب الواقع المعرفيّ والواقع الاجتماعيّ ومتغيّرات الزمان والأحوال، وكم الحاجة ونوعها وجهتها.

المبحث الثاني

اللّغة وعمليّة التفكّير والتفسير

تمهيد

كما إنّ للّغة يد طولى في مجال بناء المعنى واكتشافه وفهمه واستيعابه، فكذلك لها دور كبير في عمليّة التفكير والتفسير بل التدبير والتدوير. إننا ندخل ساحة التفكير والتفسير عبر المدخل اللّغويّ، كوسيلة للإدراك، وطريقة للاستنطاق ومنهج للاستيعاب، كلّ ذلك يتمّ من خلال اللّغة وبواسطها، وعبر المنطق اللّغويّ الذي هو امتداد لمنطق التواصل والتخاطب والتجاذب. لا فصل بين اللّغة والذات العارفة، كما لا فصل بين اللّغة والموضوعات قيد البحث والمناقشة، من هنا علينا أن نتأمّل في دور اللّغة في مجال التفكير والتفسير وما يرافقهما من عمليات راجعة إلى ميدان: التداخل اللغويّ ـ المعرفيّ ـ الإنسانيّ والاجتماعيّ. والمبحث الذي بين أيديكم يتناول الموضوع في هذا الإطار، وضمن إشراطات ومتطلبات العقل التداولي والفكر التعاملي، واللّغة التواصلية.

المطلب الأول

اللّغة وعمليّة التفكّير

هل اللّغة وعاء للفكر أم هي وعاء ومحتوى معاً في آنٍ واحد؟

يبدو من الصعب القول بالتفكّيك بين الوعاء والمضمون، حيث إنّهما مندمجان بدرجة أن الفصل بينهما غير ممكن، إلّا على المستوى الذهني للمفكّر، دون المستوى الفعلي والتداولي والواقعي. إنّ التفكير لا ينفصل عن لغة المفكر، ومن الصعب جداً فك الارتباط بين اللّغة وعمليّة التفكير؛ لأنّ اللّغة هي التي تحدد طريقة التفكير ومنهجه، وكما هو معروف، فإنّه لا يوجد انفصال حقيقي بين المنهج وذي المنهج. ثم إنّ اللّغة هي التي توفّر مواد التفكير وعدته، ومن ثمّ فإنّ صياغة اللّغة للمادة هي التي تحدد صورة التفكير. مضافاً إلى ذلك فمن أراد التفكير خارج صياغات اللّغة وسياقاتها، فإنّ فكره يصبح خارج الإطار، وفاقداً للوعاء، وعصياً على البيان والتعبير فحسب، بل يصبح فهماً غير متماسك في نفسه أيضاً. وذلك بسبب أن التفكير السليم يبرر داخل النظام اللّغوي وليس خارجه.

من هنا، فإنّ اللّغة تحدد طريقة التفكير، كما أنّها توفّر المادة لعمليّة التفكير، ليس من خلال الكلمات والتعبيرات فحسب، بل من خلال ما يمنح للمفكر من رؤية، ونظرة للماضي والحاضر والمستقبل، لأنّ اللّغة حاضنة الثقافة والسنن والتقاليد، ومسرح تداعيات تلك المجالات على مستوى النظر والتأمّل والفكر. وعليه يصح القول إنّ من تقمص لغة قوم أصبح منهم، فكراً ورؤية وعادات وتقاليد وسنن وعقليّة.

إذن هل يمكن التفكير من دون اللّغة أو خارج دائرة اللّغة؟ وذلك

بأن يكون التفكير طليقاً من محددات، قيود، إمكانيّات، تعثرات وإشكاليّات اللّغة؟ وما هو حجم تأثير اللّغة بمفهومها الواسع على عمليّة التفكير عموماً، وفي مجال الكشف عن المعنى وبناء الموقف بشكلٍ خاص؟ سوف نتناول هذه الأسئلة ضمن النقاط التالية:

أولاً: تداخل اللّغة وعمليّة التفكير

وفي ما يتصل بإمكانية التفكير بدون اللّغة أو من خارج اللّغة، فنجيب جدلاً بالسلب والإيجاب معاً.

أما الجواب بالسلب فسببه يعود إلى أن الإمكانيّات اللّغويّة هي التي تمنح الإنسان القدرة على التفكير وعلى التخيل معاً، فمن لا يملك تلك الإمكانيّات فإنّه يفقد القدرة على التفكير وعلى التخيل معاً، كون اللّغة همزة الوصل بين الداخل (الذات المفكرة وصاحب التخيل) والخارج (الموضوع)، وحينما يختل التواصل بينهما، فإنّه يؤدّي إلى الخلل في عمليّة التفكير، التي تتجسد من خلال عبور الشحنات المعرفية عبر الوسيط اللّغوي، من الخارج إلى الداخل وبالعكس. كما يؤدّي إلى التشويش في عمليّة التخيل، التي هي تركيب وتنسيق للصور الذهنيّة المنتجة، من خلال الوسيط اللّغوي. مضافاً إلى أن تواصل الذات (الداخل) والموضوع (الخارج) وإن كان من خلال الإدراك والإحساس، وهما أمران غير لغويين في الأساس، إلّا أن التوطئة والتمهيد لهما يتمّ من خلال اللّغة، كما إنّ التعبير عنهما يتمّ عادة من خلال اللّغة، وأما الرسم والنحت والموسيقى وأنواع أخرى من العلامات والإشارات فتمر أيضاً من خلال الوسيط اللّغوي وكلها بدائل للُغة، وليست في مقابلها.

وأما الجواب بالايجاب فيعود إلى أن التفكير قد يتمّ خارج اللّغة، ومن دون الوسيط اللّغوي، وذلك حينما يتّخذ التفكير طابع

التأمّل البحت، الذي يقتصر على إشارات الداخل أو الخارج، من دون وجود الارتباط بينهما، ومن دون القدرة على البيان والشرح والتفسير، والنقل والانتقال والتبادل والمشاركة. وهذا النوع من التفكير، هو ما يتخذ صورة التخيل المحض أو التأمّل البحت، وهوغير قابل للنقل والانتقال البتة، فليس له وجود اجتماعيّ وتواصلي، ولا يعبّر عن الفهم الاجتماعيّ للمعنى.

ولكن يمكن القول إنّ التخيل المحض والتأمّل الصرف، يستندان أيضاً إلى اللّغة، حيث إنّ التخيل وكذلك التأمّل نشاط ذهنيّ يتبلور من خلال توضيب تركيب المخزون الذهنيّ، وذلك بإعادة توليفه أو حتى التلاعب به، وعمليّة التخزين في الذاكرة، تتمّ أساساً من خلال الوسيط اللّغوي، بل كلّ أنواع الترميز في التعامل الإنسانيّ له أساس لغويّ، وأكثر من ذلك فإنّ الترميز في الحاسوب والأجهزة الذكية أيضاً له أساس لغويّ، وإن حصل من خلال الأعداد أو علامات أخرى.

ثانياً: دور اللّغة في إطالة عمر التفكير وتقصيره

اللّغة لا يقتصر دورها في مجال عمليّة التفكير، بإمدادها بمواد التفكير فحسب، بل يعود مجمل النشاط التفكيري من حيث القدرات الفعليّة على ممارسة التفكير إلى قدرات لغويّة أو شبه لغوية (أقصد بها علامات أخرى غير اللّغة). إنّ القدرات اللّغوية هي التي تمنح الفكر فرصة ترسيم خارطة التفكير، وتحديد إطاره وخطواته المنهجيّة.

مضافاً إلى ذلك فإنّ اللّغة هي المحدد الأساس للقدرة على التفكير لدى الإنسان. فكلما ضعفت القدرات اللّغوية لدى الفرد، ضعفت القدرات الفعليّة على التفكير لديه. وذلك بسبب أن اللّغة هي

همزة الوصل بين الذات العارفة (الداخل) والعالم الخارجي، وكلما زاد التواصل واشتد الارتباط وما يتبعه من معرفة بينهما، زادت القدرة على التفكير المنتج، والعكس بالعكس. ونتيجة ذلك نجد، أن من لا يهتم بتجديد مخزونه اللّغوي بشكلٍ متواصل، ويكتفي بما لديه من مخزون لغويّ متواضع، فإنّه لا يفقد القدرة على التعبير الفعّال فحسب، بل يفقد القدرة على التفكير الفعّال أيضاً. إنّ الدقة والقدرة على صعيد التعبير تتبعهما القدرة والدقة في مجال التفكير أيضاً والعكس صحيح.

من هنا، نجد أن بعض الأفكار والتصورات تصبح خارج التداول، ليس بسبب أنّها لم تعد مقبولة أو مطروحة كليّاً، بل بسبب أن اللّغة التي تعبّر عنها ليست كافية ولا قادرة للتعبير عن الفكر ذاته. ويمكن القول إنّ الفكر لم يعد يمكن أن يصاغ بتلك الطريقة التي تعبّر عنها لغة القائل. وحينئذٍ يصبح الاختلاف غير مقصور على التعبير بل على طريقة التفكير الذي يعبّر عنها التعبير أيضاً. ولذلك فإنّ التجديد الفكريّ يلازمه التجديد اللغويّ دائماً. ويعتبر مستوى التجديد والإضافة اللّغويين من أدوات قياس مستوى المساهمة الفكريّة والنظريّة للمفكّر. ومن هنا، عدت سلسلة الكلمات الفنية التي استحدثها «ابن سينا»، دليلاً على إضافاته الفلسفيّة على «أرسطو»[1].

ثالثاً: دور اللّغة في إدارة عمليّة التفكير

اللّغة لا تكتفي بامداد التفكير بالمواد، والمنهج، والقدرات الفعليّة، على ممارسته فحسب، بل تتدخّل بشكلٍ مباشر لإدارة عمليّة

---

(1) ينظر: غواشون (الفرنسية): **فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربا خلال القرون الوسطى**، ترجمة: رمضان لاوند، بيروت، 1950، ص70.

التفكير. وذلك من خلال منح التفكير بالنموذج العمليّ والميدانيّ لممارسة عمليّة التفكير. سيما أننا أشرنا سابقاً، إلى أنّ اللّغة ليست المفردات اللّغوية والمصطلحات والتعابير فحسب، بل هي حاضنة الثقافة والتقاليد والعادات والقيّم المعرفية لدى الإنسان.

ومن هنا نجد أن الفقيه الذي يدخل ساحة التفكير، فإنّه يصطحب معه، ليست المصطلحات والمفردات والتعبيرات الفقهية فحسب، بل المفاهيم والقيم والمبادئ والمباني والمسموحات والممنوعات الفقهيّة أيضاً. بحيث تتحول عمليّة التفكير لديه، إلى نشاط ذهنيّ فقهيّ، تتحكم فيها العدّة المعرفية الفقهيّة، بكلّ آلياتها واعتباراتها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى باقي الحقول المعرفية، فالرياضي والفيزيائي والكلامي والفيلسوف والأديب والشاعر وغيرهم يتعاطون مع عمليّة التفكير بنفس الطريقة وذات المنهج.

تأسيساً على ما سبق، نستطيع القول إنّه لا يوجد تفكير مطلق أو بالمطلق، بل هناك تفكير مسيّج بسياج الحقل المعرفيّ (التفكير المضاف)، الذي يمارس الفرد من خلاله عمليّة التفكير. ثمّ إنّ طريقة التفكير ليست ثوباً أو حذاءً، يستطيع الفرد أن يخلعها متى ما شاء، بل تلازم المفكر، في جميع نشاطاته الفكرية التي يمارسها في حياته.

من هنا، فإنّ الفرد الذي يمارس التفكير بلغة حقل معرفيّ معيّن، فإنّه لا يكتفي باستخدام المصطلحات والمفاهيم والتعابير والمفردات اللّغوية الحقليّة، بل يتجاوز ذلك إلى ممارسة التفكير، من خلال القيم والأسس والمباني والاعتبارات الحقليّة المعيّنة. وتالياً ما يصل إليه من نتائج وخلاصات ليست خلاصات ونتائج تفكير مطلق، بل نتائج وخلاصات لتفكير خاص ومحدد.

وذلك لا يعني بالضرورة أن يكون الفرد ملتزماً في درسه حقلاً واحداً ومحدداً، فقد يستعين بحقول متعدّدة ويستخدم لغات حقلية

مختلفة، للوصول إلى نتائج مركبة تركيباً، ما يستدعي تقييمها المراجعة إلى مصادرها الحقليّة المختلفة، للتأكد من مستوى التزامه بالقواعد والاعتبارات الحقليّة التي تمّ الرجوع إليها والاستناد عليها.

المطلب الثاني

اللّغة وعمليّة التفسير

ما هي صلة التفسير باللّغة؟ وما هو دور اللّغة في عمليّة التفسير؟ هل دور التفسير، الذي يمارس من خلال اللّغة أو غيرها، اكتشافي واستكشافي محض، أم بنائي أيضاً؟

نسعى قدر المستطاع أن نعالج هذه الأسئلة ضمن النقاط التالية:

أولاً: تداخل اللّغة وعمليّة التفسير

تحكم علاقة تبادلية واسعة بين مباحث اللّغة من ناحية، وعمليّة التفسير من ناحية أخرى، بحيث إنّه كلما زادت ملكات اللّغة وقدراتها في التعبير والأداء والبناء، زاد التفسير قدرة وجرأة وشفافية وثماراً، والعكس بالعكس. هذه العلاقة التبادلية والتداولية بين التفسير واللّغة تعني أنّ التفسير يتأثر من مباحث اللّغة تأثراً كبيراً، بدرجة أننا نستطيع القول إنّ التفسير عمليّة لغوية بامتياز.

والمقصود بالمباحث اللغويّة هنا، هو المعنى الواسع للكلمة التي لا تقتصر على المعاني المعجميّة والتركيبات اللّغوية والمباحث النحوية والصرفيّة البحتة، بل الأعمّ منها ومن القضايا والمباحث اللّغوية المتصلة بالعقل والمعرفة، أي لغويات عقليّة ومعرفية التي تشكّل الأبحاث اللغويّة في علم أصول الفقه جزءًا منها وليست كلها.

وتأسيساً على ما سبق، فإنّ التفاسير المختلفة كالتفسير العقلي والتفسير الباطني والتفسير الاجتماعيّ وغيرها، من الممكن تصنيفها

ضمن مباحث اللّغة بالمعنى الواسع للكلمة، بحيث تصبح كلّ تلك الأقسام من التفسير، تفسيراً لغوياً بهذا المعنى. غير أن التصنيف المتداول يتمّ تعديله كالتالي: إنّ التفسير الذي يعتمد على الاعتبارات العقليّة أكثر من غيره، يصبح تفسيراً لغوياً عقلياً. وأما التفسير الذي يعتمد على المباحث الاجتماعيّة أكثر من غيره، يسمّى تفسيراً لغوياً اجتماعيّاً بهذا المفهوم، وقس على ذلك. ويرجع سبب ذلك إلى أنّه لا معنى للتفسير غير اللّغوي للنّص، على كلّ التقديرات، نظراً إلى أن موضوع التفسير ومصبه «النصّ»، وهو واقعة لغوية في الأساس، وتحتاج إلى دراسة لغوية، في كلّ الأحوال.

وأما في ما يتصل بدور «التفسير» وأنّه اكتشافي محض أم له دور بنائي للمعنى أيضاً؟ فينبغي القول إنّ الرأي السائد لدى المفسرين عموماً قديماً وحديثاً، هو أن التفسير يقتصر دوره في «اكتشاف المعنى» واستكشافه ليس أكثر، وذلك اعتقاداً منهم بوجود معنى ثابت وجاهز للنّص، الذي يقتضي أن يكون دور التفسير والمفسّر الكشف عنه لا غير. مضافاً إلى أن التدخّل في «بناء المعنى» هو تدخّل في «بناء النّص» تحويراً وتحريفاً وإضافة ونقصاناً، وهو أمر لا يجوز في ساحة القرآن الكريم.

لا ينبغي التشكيك في حرمة التلاعب والعبث بالنّص بأيّ شكلٍ من الأشكال، وكونه من مصاديق التحريف للقرآن الكريم. غير أنّ بناء المعنى انطلاقاً من اعتبارات لغوية وعقليّة ومعرفية مقبولة، لا يشمله المنع، ولا ينطبق عليه التحريف والتلاعب بالنّص، وذلك نظراً إلى أن المعنى الواحد الموحد منقوض بواقع التفسير. وتعدد الفهم لدى المفسرين، وزحمة الآراء والأقوال والنظريات، في كتب التفسير، وكذلك تعدد المعنى للنّص الواحد، كلّ ذلك دليل على تعدد الفهم والاستنباط من القرآن الكريم. ولا شكّ في أنّ هذا الواقع (التعددي) لم يرفضه أحد من المفسرين، كواقع في التعاطي

مع النّص القرآني، بل على العكس تماماً، فإنّهم تعاطوا مع التعدد كحالة صحية تكشف عن روح الاجتهاد وتعدد الرأي والفهم للنّص، انطلاقاً من العمل التفسيريّ الممسوك بضوابط معيّنة.

مضافاً إلى أن بناء المعنى ينبغي أن يتمّ من خلال النّص وبواسطته، وليس من خارجه، فلا معنى حينئذٍ لرفض التوجّه البنائي للمعنى، وحصر عمليّة التفسير في دائرة اكتشاف المعنى. ثمّ إنّ التداعيات التي يثيرها النّص للمفسّر تختلف من شخصٍ إلى آخر، كما إنّ المعطيات التفسيرية تتفاوت من مفسّرٍ إلى آخر، وكلّ تلك الأمور دخيلة في بناء المعنى، ولا يقتصر شأنه على اكتشاف المعنى فقط.

ثانياً: دور اللّغة في إدارة عمليّة التفسير

إنّ ما سبق قوله عن دور اللّغة في إدارة عمليّة التفكير يأتي هنا في مجال التفسير أيضاً. بمعنى أن اللّغة بشقيها العامة والخاصة، تمارس دوراً مهمّاً، في رفد عمليّة التفسير، بالمادة والمنهج وتقوم بإدارة عمليّة التفسير ضمن ثوابتها المعرفية.

تقتحم اللّغة مجال التفسير من خلال العامل اللّغوي، وتقوم بتزويد التفسير بالمعنى والمبنى والإطار والقواعد وأنظمة العمل وأساليب الممارسة. وذلك من خلال الدور الصرفيّ والنحويّ والمعجميّ والتوضيحيّ والتحليليّ الذي تمارسه اللّغة في آنٍ معاً. ولا يقتصر دور اللّغة على مجال الفقه، حيث شكّلت اللّغة أساساً للفتيا والإفتاء لدى الفقهاء[1]، بل تلعب اللّغة دوراً أخطر في مجال التفسير مما تمارسه في مجال الفقه.

---

(1) ينظر: الشاطبي، أبو إسحاق: **الموافقات في أصول الشريعة**، ج4، ص116. حيث ينقل عن الفقيه الجرمي قوله: «أنا منذ ثلاثين سنة أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه».

يبدأ الدور التوجيهي والإداري للّغة في مجال عمليّة التفسير، عندما يبدأ المفسّر تفسيره ببيان المفردات القرآنيّة، كما يبني المفسّر على المعنى المعجميّ خطته التفسيرية، ويقوم عبره برصد ترابط الآيات بعضها ببعضها الآخر، وبآيات أخرى في القرآن الكريم. كما يجعل المفسّر من اللّغة أساساً لتبرير وجهته التفسيرية والرأي الذي يتبناه بين آراء مختلفة أخرى.

كما أن اللّغة هي المرجع في ترجيح رأي على آخر، وفي الحكم على وجهة تفسيرية بين وجهات تفسيرية مختلفة. فتلعب اللّغة إذاً دور الباحث، والشارح، والحكم، والفيصل في مجال التفسير. يستمد المفسّر منها المادة والمنهج والأسلوب والفكرة والرأي والقرار والحكم.

من هنا، فإنّه يصح القول إنّ اللّغة تتحكم بكلّ مفاصل التفسير من الألف إلى الياء، ولا يخلو مجال في التفسير لا يعتمد اعتماداً كليّاً أو جزئياً على اللّغة وما يتصل بها، بدءًا من عمليّة التزويد بالمعلومات، وتنظيمها، وممارسة عمليات توصيل المعلومات وتوزيعها وتخزينها وتطويرها، فإنّ كلّ واحد من هذه الوظائف تعكس جانباً من جوانب الشأن الإداري المعرفيّ.

ثالثاً: البناء اللّغوي والبناء التفسيريّ

على ماذا يُبنى التفسير وعلى ماذا يُبنى القول اللّغوي؟ هل هناك من اختلاف بين البناء اللّغوي والبناء التفسيري؟ إنّ المراد من طرح هذا السؤال هو معرفة ما إذا كان بإمكان اللّغة أن تلعب كلّ تلك الأدوار التي سبق ذكرها في عمليّة التفسير، أم لا؟ وهل بمقدور اللّغة أن تعالج كلّ أسئلة التفسير وتلبي كلّ حاجاته؟

لا شكّ في أن التفسير يرمي إلى اكتشاف المعاني القرآنيّة،

ويستعين المفسّر بكلّ وسيلة مشروعة للوصول إلى هذا الهدف. فقد يتوصل إلى اعتبار عقليّ أو تاريخيّ أو علميّ للاستدلال على صحة معنًى دون آخر، أو قد يستعين بالإلهام والاستشراف والاستشراق لترجيح معنًى على آخر. من هنا، فإنّ التفسير يعتمد على كلّ وسيلة استكشافية مشروعة، قادرة على الوصول إلى المعنى القرآني والغور فيه. في حين أن اللّغة بالمفهوم التقليدي والسائد لها، في مجال عمليّة التفسير، هي معطى نقلي صرف الذي تعتمد كليّاً على النقل أو ما يصطلح عليه بـ «قول اللّغوي».

أما لو نظرنا إلى اللّغة باعتبارها تجسيداً لحركة الإنسان في فضاء المعرفة الرحب، وتعبيراً عن الوعي المتراكم لديه، وكونه مخزوناً حيّاً يقبل التغيير والتطوير والحركة والازدهار، فلا شكّ في أنّ الصورة تختلف إذاً، ولا يكون هناك ثمّة اختلاف كبير، بين مقاصد التفسير واللّغة، وتصبح اللّغة جديرةً بالاعتماد لجهة القيام بكلّ الأدوار المعرفية المناطة بها في مجال عمليّة التفسير.

وحينئذٍ لا ينبغي أن يقتصر دور اللّغة على المعطى النقلي الذي يجسّد تجربة مرحليّة، وفهماً تاريخيّاً، وتصوّراً ظرفيّاً، بل يتجاوز ذلك من خلال البناء على التصوّرات والتصديقات المنتجة عبر تجارب أعمّ من اللّغة والعقل والتاريخ. وبذلك يشكّل التصوّر نقلة نوعية في فهم المعنى وتداعياته على صعيد الوعي الإنسانيّ العابر لكلّ محددات المراحل الموقتة والظرفية للتعاطي مع المعنى.

الفصل الثاني

إمكانيّات منهجيّة للتفسير

تمهيد

المقصود بـ «الإمكانيّات المنهجيّة للتفسير» هو تلك الإمكانيّات التي تجسّد نظرةً مقننةً ومضبوطةً إلى المعرفة والنّص، وتوصي بسلوك طريقة واضحة لمقاربته ومعالجة مضامينه ومراميه. وذلك بالاعتماد على مباني منهجيّة مثبتة من فرضيات تنظم مسار التفسير ومسيره، ومفاهيم قادرة على تنظيم الحقائق والوقائع ضمن ترابط منطقي محكم. تلك الإمكانيّات التي تساند المنهج في ممارسة وظائفه الأساسيّة من الفهم، والوصف، والتبرير، والتحليل، والتفسير والتركيب، في ظلّ تساوق منهجي وتكافؤ قياسي لمعالجة الموضوعات قيد البحث والمناقشة، بالاعتماد على لغةٍ واضحة ومنطقٍ سليم.

وبما أن اللّغة والعقل والنقل هي الموكلة بدراسة النّص وتفسيره، فسوف نبحث عن الإمكانيّات المتوفّرة أو اللّازمة لهذه المناهج لدراسة القرآن وتفسيره، وبما أننا قد بحثنا عن إمكانيّات اللّغة في الفصل السابق فلا نخوض ثانياً في الموضوع، وإنّما نركز على منهجين آخرين وهما المنهج العقلي والمنهج النقلي في عمليّة التفسير.

ولكن قبل ذلك ينبغي أن نشير إلى أن اللّغة تعتبر مصدراً ومنهجاً في عمليّة التفسير في آنٍ واحد، وذلك منذ عهدٍ بعيد. ويتمّ توظيفها عادة لفهم القرآن، مقصداً وجهةً ومضموناً وإيحاءات. واللّغة باعتبارها نبعاً للخبرات والتجارب الإنسانيّة من ناحية، ولما تملك من طاقات هائلة على التركيب والتوليف من ناحية ثانية، تزخر بقدرات اكتشافية كبيرة، وقدرات بنائية صاعدة، إذا أُحْسِن استخدامهما في مجال عمليّة التفسير كما سبق أن بحثنا عنه في ما سبق.

إنّ أهميّة اللّغة تعود أيضاً إلى مقدرتها على القيام بجميع مهمات المنهج ووظائفه، بدءاً من الفهم البسيط، وصولاً إلى الفهم التركيبي والمعتقد للنّص[1]. غير أن توظيف اللّغة للقيام بتلك المهمات، يتوقف على كيفية استخدام اللّغة في عمليّة التفسير، وعدم الاقتصار فيها على الجوانب البيانية والتعبيرية للّغة فحسب، بل إشراكها في إعمال الفكر، بناء المعنى وصياغة الرؤية والنظر، ومن ثمّ تطوير تلك المجالات عبر المدخل اللّغوي، ومن خلال اللّغة.

نكتفي بهذه الإشارة بخصوص اللّغة ودورها وسوف نتناول في المبحثين التاليين إمكانيّات المنهج العقلي والنقلي في درس القرآن وتفسيره.

---

(1) لمزيد من المعلومات حول مهمات المنهج ووظائفه ينظر: المؤلّف: **أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره**، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2009، ص 36 ـ 43.

المبحث الأول

إمكانيّات المنهج العقلي

تمهيد

إنّ المنهج العقلي هو المنهج الموكل إليه مباشرة عمليّة التفسير ودراسة النّص القرآني ضمن شروط وإشراطات. وهناك تداخل كبير بين اللّغة والعقل في التصوّرات والتصديقات، والتمهيدات والمقدّمات، ومجمل الإمكانيّات التي سوف نسعى إلى مقاربتها من خلال الأسئلة المعرفية التالية: هل من انفصال بين عمل اللّغة والعقل؟ وهل يمكن أن تتطوّر اللّغة بمعزلٍ عن المعطيات العقليّة؟ وهل يستوي بناء المعنى من دون تدخّل العقل وأدواته واعتباراته؟ وهل تستطيع اللّغة أن تقوم بعمليّة التفسير بمعزلٍ عن المعطيات العقليّة؟

هذه الأسئلة وغيرها تشكّل محطّ اهتمامنا، ونسعى قدر الإمكان أن نعالجها ضمن المطالب الآتية:

المطلب الأول

العقل وبناء المعنى

إنّ الحديث عن العقل ودوره في بناء المعنى ليس حديثاً خارج السياق المعرفيّ للمعنى، وليس حديثاً جانبياً في مجال تكوين المعنى، كما إنّه ليس بحثاً عن إمكان بحت بأن يكون للعقل دورٌ ما، في عمليّة بناء المعنى واستكشافه. بل الكلام عن العقل في بناء المعنى هو الكلام عن معطى واقعي له الدور الأساس في هذا المضمار. إذ العقل هو الموجّه الأساس لكلّ عملٍ واعٍ يقوم به الإنسان، وبما أن الوعي الكامل هو الشرط الأساس لكلّ جهد تفسيري، فإنّ للعقل الدور الفاعل فيه وفي بناء المعنى. والمراد من العقل هو المفهوم التداولي له والذي يعبّر عنه عادة بـ «العقليّة» و«العقلانية» التي تقف خلف فرضيّة أو موقف معرفيّ أو نشاط ذهني واعٍ، فتقوم بعمل تحويلي أساسه العبور من التخيل والاندفاع والارتكاز، إلى التحليل والتدبير والتبرير. وهي تعبير عن الفاعلية المنتجة للمعارف والمفاهيم المحددة والضابطة للظواهر والموجهة لعمليّة الوعي والتفكير والمرتبطة بالواقع الموضوعي، والمحددة للخطوات العمليّة والمنهجيّة في التعاطي مع قضايا الفكر والواقع.

وفي ما يأتي نتناول هذا الدور من خلال النقاط التالية:

أولاً: سلطة المعنى:

ما هي سلطة المعنى؟ هل المعنى له سلطة مستقلة عن النّص، أم سلطته مستمدة منه؟ وكيف تعمل تلك السلطات في مجال عمليّة التفسير؟

سبق أن قلنا إنّ كشف المعنى يحقق الهدف المنشود من عمليّة

التفسير، والمعنى هو جوهر النّص وروحه، ولم يولد النّص إلّا من أجله، وليس العكس. وهو تالياً من المفترض أن يفوق النّص قوةً وسلطةً ونفوذاً. والكلام ليس في استقلالية المعنى وخطورته، بل الكلام في كيفية الوصول إليه والبحث عنه، والحصول عليه من خلال النّص. المعنى مستقلّ عن النّص في الوجود؛ ولكنه محتاج إليه في الثبوت.

إنّ سلطة المعنى في تقاطع كبير مع سلطة النّص في النصوص المقدّسة، بحيث يصعب الفصل التامّ بين النّص والمعنى، وذلك ليس بسبب أن النّص يحتوي المعنى حصراً، بل بسبب أن النّص يتصف برمزية المعنى إن لم يزد عليه رمزية. إنّ الترابط الشديد بين النّص والمعنى، لم يجعل من النّص طريقاً للمعنى فحسب، بل جعل المعنى متفانياً في النّص، بحيث أصبح النّص حجةً على المعنى وليس العكس، وذلك ليس لناحية الإثبات فحسب، بل في ناحية الثبوت أيضاً.

ومن هنا، فإنّ المفسّر لا يبحث عن المعنى، بقدر ما يبحث عن النّص الحاوي للمعنى، وسلطة النّص الحاسمة في مجال عمليّة التفسيّر، تمنع المفسّر من الانخراط في قضايا المعنى، فهو أسير النّص وسلطته المطلقة. وهذه السلطة قبل أن تكون سلطة لغوية، هي سلطة عقليّة، ترجع إلى ما وراء اللّغة، وإلى قبليات المفسّر وبنائه العقدي والنفسيّ والعاطفي، مضافاً إلى ما لسلطان العادة وسلطان التقليد في مجال التفكير والتفسير والتدبير من دورٍ هامٍّ في الفهم والاستنتاج والاستنباط.

وعليه، فإنّ مرجعية السلطة وإن كانت للمضمون إلّا أن النّص يضاهيه ويحاكيه من خلال سلطة القائل وقوة المقول، وليس التفسير إلّا حركة في إطار هذه السلطة المطلقة والغنية بالفحوى والمعنى.

ثانياً: طبقات المعنى:

ما هو المراد من طبقات المعنى؟ وهل المعنى ذو مراتب وطبقات؟ أم للمعنى مرتبةٌ واحدةٌ لا غير؟

المقصود بـ «طبقات المعنى» هي المعاني المتعدّدة والمتراكمة في جملةٍ واحدةٍ أو تركيب تعبيريّ واحد.

غير أن تلك المعاني المتراكمة، والطبقات المتعدّدة للمعنى لا تظهر للعيان إلّا بعد عمليّة «الحفر المعرفيّ» الذي يمارسه المفسّر من خلال الأدوات المعرفية الملائمة، لإظهار المعنى واستكشافه.

ويمكن تشبيه طبقات المعنى بطبقات الأرض، التي تظهر من خلال الحفر فيها، بحثاً عن طبقة المواد المكوّنة لها. وتمثل الأرض في هذه الحالة ساحة العمليات، للباحث الجيولوجي أو عالم الآثار، والجهد الذي يبذله الباحث هو فعل الحفر المادّي، والأدوات التي يستخدمها في عمليّة الحفر، هي أدوات البحث والحفر، التي تختلف من شخصٍ إلى شخص ومن عصرٍ إلى عصر، وأما الخطة التي يرسمها الباحث فهي التي تحدد كم الحفر ونوعه، والطرق المتبعة في هذه العمليّة، وأما طبقات التراب ونوعها ولونها ومكوناتها وما يصل إليه الباحث من نتائج فهي من ثمار الحفر ونتائجه. والأمر كذلك في الجهد المعرفيّ، الذي يبذله الباحث اللغويّ أو المفسّر، عند البحث عن طبقات المعنى ومراتبه، إذ النّص هنا، بمثابة مصرح عمليات المفسّر، والجهد المعرفيّ الذي يبذله المفسّر للوصول إلى المعاني والتحقق منها هو فعل الباحث، وأما الأدوات المعرفية التي يستخدمها المفسّر لتحقيق هذه الغاية فهي أدوات البحث، وهي تتفاوت من مفسّرٍ إلى آخر، وأما الخطة التي يرسمها المفسّر لبلوغ الهدف فهي المنهج الذي يتبعه لمعرفة المعنى وطبقاته.

تعتبر وجود طبقات للمعنى في النّص من خصائص القرآن، ووجودها في النّص يغني المعنى من ناحية، ويساهم في إقناع الباحث عن المعنى بحسب مستواه المعرفيّ من ناحية ثانية. ثمّ إنّ كلّ مفسّر وقارئ للنّص، يفهم معنًى قد لا يفهمه الآخر، ويصل إلى طبقات من المعاني، قد لا يصل إليها غيره. كلّ ذلك ينبغي أن يتمّ ضمن حفظ النّص، لمستوى معيّن وهو المعنى العام للنّص، الذي يفهمه جميع أهل اللّغة.

ثالثاً: شبكة علاقات المعنى:

ما هي شبكة علاقات المعنى؟ وكيف تتكوّن علاقات المعنى؟

لكلّ معنًى صلات وعلاقات ينسجها مع غيره من المعاني، وتلك العلاقات تارة علاقة حميمة، وأخرى علاقة قريبة، وثالثة علاقة بعيدة وغير منظورة. وسوف نطلق على مجمل تلك العلاقات بشبكة علاقات المعنى، وذلك بسبب أن تلك العلاقات متشابكة، ولها أطراف عديدة. فمثلاً في القرآن الكريم هناك شبكات من العلاقات البينيّة للمعاني، فـ «الإيمان» كلمة قرآنيّة لها معنًى خاص، ولها علاقة قربى مع معاني أخرى في القرآن مثل علاقتها بـ «الله»، «الرسول»، «الآخرة»، «الوحي»، «الصلاة»، «الزكاة»، «التوكل»، «الإيثار»، «الجهاد»، «العهد»، «الصبر»، «التقوى» و«البصيرة» وغيرها. فإنّ كلمة «الإيمان» تبني شبكة علاقات عميقة مع تلك المعاني، بحيث لا يمكن بناء معنًى للإيمان وفق فهم قرآني مترابط، بمعزلٍ عن المعاني التي تجسدها الكلمات ذات العلاقة.

وأما كيف تتكوّن تلك العلاقات وما هي أعمدتها؟ فهذا هو بيت القصيد في المقام. إنّ الخطوة الأولى في هذا المجال هي القراءة الكليّة للقرآن نفسه، ومن ثمّ القراءة النصفية (التجزيئية) لأيّ نصّ، بحسب متطلبات القراءة الكليّة. وهذه الخطوة تفتح المجال أمام

المفسّر لبناء علاقات مختلفة بين الكلمات من ناحية، والنصوص من ناحية أخرى. وتمنح الفرصة للمفسّر كي يشتق مفهوماً من آخر، ويؤدي إلى تمتين العلاقة البينيّة للمفاهيم والقضايا في النّص القرآني الواحد.

وأما الخطوة الثانية في هذا الاتجاه، فتتمثل في البحث عن العلاقة المضمونية، ضمن صيغة الاشتقاق المعنائي الكبير، وهو البحث عن المرجعية في الموقف من خلال معرفة نقاط التشابك المعنائي والمفهومي بين المفردات والنصوص في القرآن الكريم، حيال قضيّة من القضايا، التي أشبع البحث عنها ميدانيّاً ومعرفيّاً خارج النّص ومن خلاله.

وأما الخطوة الثالثة فتتمثل بتحديد الموقف القرآني، من خلال النّص، بوحي ما يمليه الواقع من تجارب وخبرات، وبما توصل إليه المفسّر من تحديد العلاقات البينية، وتحديد علاقات الداخل بالخارج ضمن خطة واضحة المعالم والاعتبار. لا ينبغي للمفسّر أن يُكَوّن الموقف من خلال المفردات وهو أمر في غاية الأهميّة والخطورة، إنّ الموقف القرآني ينبغي أن يَتَكوّن من خلال الأسس والاعتبارات والمفاهيم والاستخلاصات وقراءة متأنية للنصوص من أجل بناء تلك المقدمات.

رابعاً: تعثرات المعنى:

إنّ التعاطي مع النّص إما أن يتمّ ضمن ضوابط معرفية ومن خلال قواعد عمل واضحةً ومتينةً، أو أنّه لا يعتمد على ضوابط وقواعد واضحةٍ ومدونةٍ ومدروسة. ثمّ إنّ وجود الضوابط المعرفية في مجال التفسير لا يعني بالضرورة صحة التفسير وسلامته دائماً، إذ قد يحصل في الواقع التفسيريّ ما هو خلاف ذلك، بأن يتمّ استغلال

تلك الضوابط في الصورة، وممارسة التلاعب بالمعنى والمضمون جهلاً أو تجاهلاً من ناحية أخرى. وهناك شواهد كثيرة في التفاسير على هذا النوع من التعاطي مع الضوابط والقواعد.

إذ ليس كلّ ما يتمّ في عمليّة التفسير من إرساء معنًى من المعاني هو بالضرورة تعبير عن مراد النّص بشكلٍ دقيق وسليم، وإن توفّرت فيها حسن النية، وسلامة الضوابط الصورية لعمليّة التفسير، لأنّ المفسّر قد يدخل من حيث يدري أو لا يدري في نفق التداعيات السلبية للواقع التصوريّ والواقع التصديقي الذي هو فيه، ما قد يؤدّي إلى تحوير النّص وتغييره، وذلك من خلال الممارسات التالية:

أ ـ تحجيم المعنى

وذلك حينما يريد المفسّر أن يتدخّل في تحديد أفق المعنى، نظراً إلى الواقع الذي هو فيه، أو نظراً إلى الواقع الذي يعكسه سبب النزول أو شأن النزول أو ما إلى ذلك، فيؤدي ذلك إلى تضييق دائرة المعنى فهماً وتداولاً واستعمالاً واستكشافاً. وحينئذٍ يرى المفسّر نفسه أمام معطيات تفسيرية غير قابلة للتوسعة المعنائية ولا التمدد على صعيد الآفاق المعرفية ما يؤدّي إلى التعاطي الضيق والفهم الحرفي مع النّص ومع ما يقف خلفه من أسس واعتبارات. وحينئذٍ يتحوّل المنتج التفسيري إلى معطيات رمزية تارة، وإلى تصوّر ضيق في الأفق والمعنى تارة أخرى، وفي كلتا الصورتين تفقد فرص التطبيق في الواقع المنشود. والسبب الرئيس يعود إلى استبعاد العقل وقدراته الفاصلة في التدخّل الفاعل لحسم خيارات المعنى قوةً ودلالةً وتعبيراً وسعة وآفاقاً.

ب ـ تسطيح المعنى:

وهو يحصل، عندما لا ينتبه المفسّر إلى عمق المعنى وما يتضمنه النّص من دلالات، وإشارات وإيحاءات، فيقوم بتحديد فحواه ومعناه

من خلال المعنى الظاهري الذي يفهمه، والأخذ بالظاهر هو في الحقيقة انتهاك للمعنى، وطرد للروح والجوهر في كثير من الأحيان. وبذلك يتمّ خرق خصوصيّة من خصائص المعنى القرآني، وهو التقيد بعمق المعنى وتجليّاته المتعدّدة وآثاره المتجددة، حيث إنّ النّص يثير دفائن العقول ويتطلب السعي للوصول إلى منابع العلوم.

جـ ـ تضخيم المعنى:

إنّ التحوير لا ينحصر بالتضييق والتسطيح، بل قد يتحقق من خلال التوسعة والتعميم اللامبرر، بأن يقوم المفسّر بتضخيم معنًى على حساب معنًى، لدواعي في نفسه، أو في مجتمعه أو لغير ذلك. ويؤديّ ذلك إلى بناء معنًى مضخم ومتورم، لمفهوم غير مقصود وغير مطلوب من ناحية النّص، ومن تلك الزاوية التي نظر إليها المفسّر. ولا يقل خطر التضخيم عن التحجيم في حجب الحقيقة والمعنى من النّص والتفسير.

د ـ تزوير المعنى:

قد تتعدى دائرة التوسعة والتضييق في المعنى بحيث يتمّ تجاوز النّص كلياً، من حيث المعنى والمفهوم والهدف، فحينئذ يطلق على الممارسة هذه تزويرالمعنى. وهذا ما نراه في بعض التفاسير التي ينطلق أصحابها من أمور خارج النّص ويعممونه على النّص لأهداف مذهبية أو مدرسيّة أو سياسيّة أو غيرها. أو ينطلق المفسّر من النّص ولكن من دون فهم الهدف الذي يجسده النّص، حيث إنّ هاجس الفهم الحرفي، أو هواجس أخرى، هي التي تسيطر على تصوّر العديد من المفسرين.

هـ ـ تفريغ المعنى:

ويتحقق التفريغ حينما يفقد المفسّر بوصِلة المعنى، ولا يتمكن

من تحديد مركز المعنى ودائرته، من خلال النّص والقرائن المحيطة به. وقد يكون سبب تجويف النّص من المعنى عدم المؤهّلات اللازمة لممارسة التفسير لدى المفسّر، إذ بدل أن يقوم باكتشاف المعنى يسقط في دوائر وهميّة للمعنى، ولا يتمكن من الخروج منها. وقد يكون السبب في ذلك أمور أخرى ظرفية وغير ظرفية.

و ـ تنميط المعنى:

لا يقتصر التحوير بما ذكر، إنّ أسوأ صور تحوير النّص والمعنى والأكثر شيوعاً وتداولاً، عند المفسرين قديماً وحديثاً، هو السعي لتنميط المعنى وتكبيله، وذلك من خلال وضع آليات عمل ثابتة وجاهزة ونهائية لفهم المعنى ودراسته. وللتنميط صور وأشكال فبعضه يوجب تجميد المعنى، والبعض يؤدّي إلى تحنيطه، والفرق بينهما كبير إذ أثر الأوّل قد يزول بزوال السبب وذوبان الجليد عن المعنى، في حين أن المعنى المحنط لا يقوم ثانياً ومن جديد، لافتقاده آثار الحياة.

ز ـ توتير المعنى:

لا ينبغي التشكيك في أن الواقع النفسيّ والروحيّ والمعرفيّ للمفسّر، يتجلى بشكلٍ أو آخر في تفسيره للنّص، فإنّ المفسّر الموتور ينقل توتره إلى فهم النصّ. وقد يقوم المفسّر بتفخيخ المعنى الذي هو بصدد فهمه، وقد يؤدّي عمل المفسّر إلى تضارب المعاني وما إلى ذلك من صور التأثير السلبي التي يتركها المفسّر على فهم المعنى.

ح ـ تسميم المعنى:

إنّ المعنى قد يتسمم من خلال فروض وتصوّرات مسمومة، وبواسطة عقليات مسمومة، أو أفكار مسمومة. والتلاعب بالمعنى له صور وأشكال وليست المعاني المسمومة التي تروج باسم القرآن

وانطلاقاً من نص قرآني، إلّا مصداقاً شائعاً لهذا النوع من التدخّل السلبي، في بناء معنى النّص وفهمه، كلّ ذلك يتحقق عندما يتمّ إقصاء العقل كميزان لفهم النّص والتأمّل في مدياته.

خامساً: البيئة الثقافيّة للمعنى:

إنّ الباحث لا يستطيع أن يختزل مؤثرات المعنى سلباً أو إيجاباً بالمفسّر فقط، سواء كان ناجحاً في دوره أو مخفقاً فيه، وإن كان دوره محورياً في كلّ الأحوال. ولكن هناك مؤثرات أخرى لا يقل شأناً من المفسّر في بناء المعنى، حيث إنّ المفسّر بدوره يتأثّر بها ويتنفس في أجوائها. ومن العوامل المؤثرة في مجال تشكّل المعنى سلباً أو إيجاباً هي البيئة الثقافيّة للمعنى. وتتشكّل البيئة الثقافيّة من منظومات القيم، المعتقدات، التقاليد، الأعراف، العادات، نظم التربية والتعليم، الأفكار السائدة، القوانين المعمول بها، الفكر السياسيّ والتربويّ والاجتماعيّ، والممارسة السياسيّة والاجتماعيّة والتربوية وغيرها. كما إنّ كلّ مؤسّسة حديثة أو تقليدية تساهم في إنتاج الثقافة أو إعادة إنتاجها تلعب دورها في تنمية البيئة الثقافيّة وكيفية إدارتها والتعاطي معها وبها. لا تولد المعاني جزافاً، بل تحتاج إلى أرضية صالحة وبيئة حاضنة، ومشهد ملائم وظرف مؤاتي، ولا يمكن أن نتوقع الأزهار والأشجار في البيئة المتصحرة، ولا الماء والخضار في الصحاري القاحلة.

والبيئة السائدة أو المنتجة، هي التي تهيء لبناء المعنى أو تعرقل حركته:

أ ـ البيئة الثقافيّة المناهضة للمعنى:

إنّ بناء المعنى ذو صلة وثيقة بالبيئة الثقافيّة لجهة بلورته وإشاعته

في المجتمع. فإنّ المشهد الثقافيّ الحاضن يعطي دفعاً إضافياً لبلورة المعنى مضموناً وتوجهاً وإطاراً وأبعاداً، والعكس صحيح أيضاً، حيث إنّ البيئة الثقافيّة المضادة والمناهضة للمعنى تقاوم ظهوره في الواقع الثقافيّ السائد، وتسلب فرصة ولادته وتنميته وتطويره.

ب ـ البيئة الثقافيّة غير معنيّة بالمعنى:

قد يولد المعنى في بيئة ثقافيّة محايدة وغير معاندة، إلّا أنّها غير معنيّة بحركة المعنى وتداعياتها. وفي هذه الحالة فإنّ المعنى لا يتطوّر بيسر وسهولة ويحتاج إلى مزيد من الجهد الإقناعي، لترميم بيئة المعنى وترويج صورته. من هنا، فإنّ عمليّة الكشف والبحث لا يكفي لنقل المعنى وإشاعته في البيئة المنتجة له بل يحتاج إلى جهد إضافي وسعي مضاعف للنشر والانتشار.

جـ ـ البيئة الثقافيّة الملائمة للمعنى:

وأما إن ولد المعنى في بيئة ثقافيّة ملائمة والحاضنة للمعنى فلا شكّ في أنه من شأنه أن يتمفصل، ويتخذ أبعاداً في التعبير والتأثير، ويعطي حركة لعجلة المعنى في المجتمع وفي المقابل يأخذ دعماً منه في الانتشار والتمدد.

المجتمع الحاضن يلعب دوراً مؤثراً في تنمية المعنى وتوسعته، كما يساهم مساهمة فعالةً في نشره وانتشاره لما فيه من الإقبال والاحتضان في الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ.

سادساً: مفارقات المعنى:

المعنى الذي يتمّ إنتاجه أو اكتشافه، قد لا يكون سلساً ومعداً إعداداً جيداً، بل قد يعاني من الإشكالات، وتحوم حوله الأسئلة

والتساؤلات، سواء لجهة الصورة والمضمون، أو البنى والمفهوم. وتتجلى تلك الإشكاليّات من خلال الموارد التالية:

أ ـ نقاط انكسار المعنى:

المعنى لا يكفي أن يكون مقبولاً في نفسه وتجسّد محتوى وصورة تتناسب والمعنى المطلوب، بل ينبغي أيضاً أن يكون له دوراً مناسباً في التركيب وفي التطبيق. فحينما يصبح للمعنى خلل في التطبيق، وضعف في التركيب نعبّر عنهما بـ «نقطة تكسر المعنى» أو انكساره. وهو يعني أنّ المعنى يفقد دوره ويخفّ بريقه، ويرتبك حضوره في موقعٍ من المواقع أو جانبٍ من الجوانب. وهي نقطة تسجّل على قدرة المعنى في التداول والتعامل وفي البيان والأداء، وتؤدي تالياً إلى تنبيه المفسّر لمراجعة المعنى مبنًى ودوراً وأسساً واعتباراً.

ب ـ نتوءات المعنى:

قلنا إنّ نقاط تكسّر المعنى تبيّن الضعف البنائي للمعنى، وتوجب التشكيك في البناء والمبنى، في حين أن النتوء هو التضخم الموضعيّ في دائرة المعنى، ما يؤدّي إلى تجديد المعنى لجهة الصياغة وليس البناء. وتظهر النتوءات ـ عادة ـ عندما يعجز الباحث عن المعاني في تحديد دقيق لأوجه المعنى من ناحية الصورة، فيبرزه في حالة يشوبها التشوّه في الصورة وقد يكون في السيرة.

ج ـ تورم المعنى:

المقصود بالمعنى المتورم هو المعنى المنفوخ الذي ليس هو كذلك في ذاته، وإنّما حصل له التورم نتيجة العوارض التي تعرضت له المعنى، ما أدّى إلى تورّمه أكثر من حجمه الحقيقي لجهة

المضمون والمحتوى. ويصبح المعنى متورماً فيما إذا لم يؤخذ بعين الاعتبار الواقع الخارجيّ له، وإنّما تمّ التركيز على الجانب التصويري والصوري البحت، بحيث تجاوز المعنى واقعه المصداقي (الما صدقي).

د ـ تمفصل المعنى:

التمفصل في المعنى يحصل في الدلالة والدور، فحينما نعطي حجماً أكثر من اللازم لمعنى في أداء دور ما، نقول إنّ المعنى تمفصل، وأخذ دوراً مفصليّاً، في مجال وهو لم يتمّ إعداده لممارسة تلك الدور المفصلي، بل الدعاية والإعلام أوجبت له ذلك الدور المضخم والمفصل. وعليه فإنّ التورم مجاله المحتوى والمضمون، في حين أن التمفصل يكون في الدور والوظيفة.

هـ ـ اندراس المعنى:

المعنى كما له ولادة، ونمو وازدهار، وتطوّر وصعود، فكذلك له انقباض وانحطاط، وتقوقع واندراس وموت واضمحلال. كلّ هذه الأمور يشهدها المعنى باعتباره مولوداً اجتماعياً، يتأثّر من العوامل المحيطة به، سلباً وإيجاباً، سعة وانقباضاً. وحينما يؤدّي معنًى دوره ولا يبقى له أيّ تأثير وتفاعل وتأقلم مع المحيط الإنسانيّ والمعرفيّ والتداولي له، فحينئذ ينطفئ نوره ويسود فيه الظلام الدامس، ويُمحى من ذاكرة الإنسان ويدخل في عالم النسيان.

سابعاً: تطوير المعنى وتنميته:

إنّ المفسّر كما يمكن أن يكون عامل توتير وتسميم وتحوير للمعنى، ويلعب دوراً سلبياً في فهم المعنى وتكوينه، وذلك انطلاقاً من تصوره وذهنيته وعاداته. فكذلك بإمكان المفسّر أن يساهم مساهمة

إيجابية في مجال تشكيل المعنى وترسيمه. وهو بأن ينطلق في فهم المعنى وبناءه من مصادر القوة الموجودة في النّص ذاته. وذلك بأن يساهم في إغناء المعنى، وإنعاشه، وتجميله، وترميمه، وترويضه. وهذا لا يعني بتاتاً، أن المفسّر هو الذي يغني المعنى، أو يقوم بتجميله، أو يساهم بترميمه وإنعاشه، انطلاقاً من تصوّره وعندياته، بل ما يقوم به المفسّر هو اكتشاف عناصر القوة في النّص، والاستفادة منها في بناء المعنى وتكوينه. ويتجلى ذلك الاكتشاف في الصور والأنحاء الآتية:

أ ـ توسيع المعنى:

المعنى الذي يتمّ بناؤه فتارة يُبنى بأفقٍ ضيق، نظراً إلى الواقع المحدود للمفسّر تصوّراً وتصديقاً، فهماً وتجارباً، قوة وإمكانيّات. وأخرى يتمّ بناؤه وتكوينه، نظراً إلى القرآن ذاته، الذي يتطلب عدم الاقتصار على الواقع المحدود، الذي يحيط بالمفسّر، بل تجاوز تلك المحدوديات، من خلال الطاقات الهائلة الموجودة في النّص، فيقوم المفسّر بتصوير المعنى وفهمه، انطلاقاً من تلك المناخات الفسيحة، التي يوفّرها النّص لكلّ مفسّر قدير. بحيث يمكن أن يتجاوز المفسّر عقبات كثيرة، يواجهها المفسّر العادي في التعاطي مع النّص، فيتوقف عن العطاء ويتجمّد على النصّ.

ب ـ إغناء المعنى:

إنّ الغنى الذي يتصف به المعنى في القرآن الكريم، يتطلب من المفسّر النبيه أن يصل إليه، فيغني به فهمه للمعاني القرآنيّة، ويقوم بإثراء تجربته من خلاله. ولا يقتصر في فهم المعنى على دائرة ضيقة، من الخبرات المعنائية الموروثة، المبنية أساساً على فهم سطحيّ، ومحدود وغير متماسك للنّص. إنّ السعي لتعميق فهم المعنى يؤدي،

في كثير من الأحيان، إلى أن لا يقع المفسّر، في مطبّات عديدة، وقع فيها قبله مفسرون آخرون، في بنائهم للمعنى، وفهمهم لطبيعة رسالته.

جـ ـ ترميم المعنى:

إنّ المعاني المصاغة، من قبل المفسرين السابقين، تحتاج في كثير من الأحيان، إلى الترميم والإسعاف والترقيع، وذلك بسبب أنّه قد خفيت عليهم جوانب من القضايا المتصلة بالمعنى، تلك الجوانب التي تساهم في تظهير المعنى، في صورة هي أقرب إلى الحقيقة، وتزيل عن المعنى ما لحق به من عوارض على طول الخط، وكدر صورته، وخفف من بريقه، فيحتاج إلى إعادة النظر، وتصويب ما يمكن تصويبه، وتغيير ما ينبغي تغييره.

د ـ إنقاذ المعنى:

قد يتراكم أثر الزمان في المعنى، بحيث يخرج عن إطاره المعهود، نصّاً وفهماً ومقصداً ومغزّى، فيحتاج إلى أن يصار إلى إخراجه من الاندثار، والعمل من أجل تحرير المعنى وإنقاذه. وهو عمل في غاية الدقة والخطورة، وقد ساهمت الذهنيّة الاستصحابية للمفسّرين في الوقوع، في فخّ المعاني المستحدثة، ومنحها قيمة المعنى الأصيل، انطلاقاً من تلك الذهنيّة المصاحبة للفهم والتفسير التي لا تعطي قيمة للاجتهاد والتفكير، فيقع في معضلة الخطأ في التشخيص والتحديد، وغلبة سلطة المبنى على سلطة المعنى.

هـ ـ إنعاش المعنى:

إنّ المعنى، كما له تاريخ ولادة، ومرحلة نمو، والبلوغ والانتشار، فكذلك له مراحلة الركود والانكماش والانقباض، بل قد

يصل إلى مرحلة الشيخوخة والاحتضار والانحلال، فيستدعي من المفسّر، أن يقوم بمهمّة ترويض المعنى وإنعاشه. إنّ تفعيل المعنى، مهمّة ذات قيمة كبيرة في عمليّة التفسير، وقبل أيّ عمل تفسيري بالمفهوم الدقيق له، يلزم تجهيز المعنى بحيث يقبل التفسير، وفق مقتضيات النّص، ومحددات المرحلة التفسيرية.

ثامناً: أقسام المعنى:

المعنى يتعدد بتعدد آفاق المفسّر وتضمينات النّص، وعوامل الفهم والضبط والدرس وأمور أخرى كثيرة. كما ينقسم المعنى باعتبارات عديدة منها لناحية دور المعنى في النّص أيّ نص كان، حيث إنه قد يكون دوره أساسيّاً ومحركاً للنّص ومستقطباً للعوامل المحيطة بالنّص، وأخرى يكون دوره هامشيّاً فرعياً. كما إنّ المعنى يتخذ أدواراً أخرى في النّص سوف نشير إلى بعضها في ما يأتي:

أ ـ المعنى المحور

قد يكون دور معنًى من المعاني في النّص محوريّاً، بحيث تتمحور كلّ العوامل والمعاني الأخرى الدخيلة في النّص حول المعنى الأساس، وهو الذي يحدد باقي الأدوار ويؤثّر في تشكيل المعنى العام للنّص قيد البحث والدرس. فمثلاً يمكن أن نذكر كمثال لما نحن بصدد بيانه معنى «الكفر والإيمان» بالنسبة إلى موضوع «المعاد» في النّص القرآني، إذ تجد دور هذين المعنيين محورياً في تحديد قضايا متصلة بالمعاد، بحيث تتحول كلّ العناصر الأخرى الواردة في قضيّة المعاد من وجهة القرآن الكريم إلى أمور تفصيلية وفرعية أمام معنى «الكفر والإيمان».

ب ـ المعنى الظلّ

توجد معانٍ في النّص تلعب دور الظلّ وليس لها دور بنائي أساس لمعنى النصّ. والمقصود من دور الظلّ هو أنّه تمّ إدخاله في النّص كقضية ثانوية، ليلعب دوراً توضيحياً وليس دوراً أساسيّاً. وكمثال في المقام يمكن أن نتوقف عند أمثلة ومعاني في القرآن في ما يرتبط بأهل الجنّة والنّار، فإنّ دور تلك المعاني مثل الأنهار والمأكولات والمشروبات والحور العين والغلمان المخلدون وغيرها دورها في النّص دور ظلّ، وليس دور بناء أساسيّ، وجرى استقدامها واستخدامها في النّص من أجل تبيين النّعم الإلٰهيّة في الجنّة وليس كمعنى مستقل، وكذلك في ما يتصل بالنّار والأمور المتصلة بها.

جـ ـ المعنى المرجع

وقد يكون دور المعنى دوراً مرجعيّاً في النّص، والمراد بالدور المرجعيّ هو أن المعنى يشكل بناءً لمعاني أخرى، وبتعبير آخر تؤول سائر المعاني إليه. وكمثال من النّص القرآني يمكن الإشارة إلى معنى «الحقّ» و«الباطل» فإنّهما ليسا من المعاني التي لها ثبوت شخصيّ، وإنّما لها وجود نوعيّ؛ ولذلك نقول إنّهما من المعاني المرجعيّة التي تحدد المعاني الأخرى، نظراً إليهما وبالرجوع إلى اعتباراتهما.

د ـ المعنى المظهر

وقد يكون المعنى في النّص ذا دور ظاهر؛ ولكن ظهوره ليس من أجل نفسه وإنّما لأجل غيره، وهذا ما نسميه بالمعنى المظهر مقابل المعنى السر أو المستتر. وكمثال لذلك يمكن الإشارة إلى لفظة «الشيطان» التي تلعب دور المظهر لكلّ أنواع الشر والفساد، والقرآن

يقصد من خلال هذا المعنى استحضار كلّ ما من شأنه أن يفسد أو يعيق حركة الإنسان نحو السمّو والتعالي.

هـ ـ المعنى العنوان (الصاعد)

قد يكون معنًى من المعاني في القرآن له دور العنوان ولكنّه عنوان ينمو وينمي، يزدهر ويزيد غيره ازدهاراً، يصعد إلى السماء ويصعد معه الآخرين وهكذا. والمراد بالعنوان هو أنّه ليس مقصوداً بشخصه وإنّما مقصود بنوعه، ومن الأمثلة لذلك من القرآن الكريم: «الكلمة الطيبة» التي هي عنوان لقضايا كثيرة لا تنحصر في لفظة طيبة، ولا بعمل طيب، ولا بموقف طيب، بل يدخل كلّ ذلك وغيرها من الأمور الكثيرة تحت هذا العنوان حيث تقول الآية: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[1]. وغيرها من الأمثلة الكثيرة في القرآن.

و ـ المعنى العنوان (الهابط)

والمعنى العنوان قد يكون دوره معاكساً لدور المعنى الأوّل فإنّه بدل أن يكون صاعداً ورافعاً وعالياً وسامياً، يكون دوره محبطاً منزلاً مدمراً هابطاً ومَقيتاً. وذلك مثل الكلمة الخبيثة في القرآن التي تطلق كعنوان لها معنونات كثيرة لا حصر لها: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾[2]. وهكذا في باقي الموارد والشواهد.

---

(1) سورة إبراهيم: الآية 24.

(2) سورة إبراهيم: الآية 26.

المطلب الثاني

العقل ومنهج التفسير

هل يمكن للمفسّر أن يختار منهجاً من المناهج في عمليّة التفسير من دون الاستعانة بالعقل؟ وهل يوجد عمل منهجيّ مفصول عن المعطيات العقليّة وإمكانيّاتها؟ وما هي خلفيات اختيار مناهج التفسير؟

هذا ما نريد أن نتكلم حولها في النقاط الآتية:

أولاً: آليات اختيار المنهج

كيف يتمّ اختيار المنهج؟ وما هي آليات اختياره؟

انطلاقاً من أن المنهج هو «تدبير نظريّ لضبط عمليّة البحث وإدارة شؤونه»، فإنّ الأساس في اختياره يتمثل في العاملين الآتيين:

أ ـ التساوق المنهجيّ

والمراد به التفريق بين ما هو منهجيّ، وما هو خارج إطار المنهج. وبتعبير أكثر وضوحاً، هو التأكد من فعالية المنهج، وإمكانيّاته الفعليّة، لدعم عمليّة البحث والمساهمة في تطوير أبعاده المعرفية.

ب ـ التكافؤ القياسي

والمقصود به هو الاتّفاق على التعاريف الإجرائية التي يمكن من خلالها تطبيق قياسات موحّدة للمقارنة والحكم، في مجال المعرفة. والابتعاد عن قياسات مختلفة، ومعايير مزدوجة في التعاطي مع المعرفة.

ويمكن التحكم بهذين الاعتبارين وعوامل المنهج عموماً، من

خلال منطق المنهج، ولغته، وبناءاته وهي الفروض المسبقة، والمفاهيم المعتمدة، والحقائق والمعلومات المستخدمة في المجال المعرفي[1] المبحوث عنه.

وسوف نشير إلى تفاصيل الموضوع عند الكلام عن إمكانيّات تطبيقيّة للتفسير.

ثانياً: عقلنة منهجة التفسير

لا شكّ في أن اختيار المنهج عمل يخضع لاعتبارات ومناطات عقليّة واضحة، حيث تتحكم في اختياره واستخدامه وما يترتب عليه من لوازم، اعتبارات عقليّة من ناحية، وعمليات عقليّة من ناحية أخرى. إذ لا تدبير في مقام البحث، ولا ضبط لشؤونه، كما إنّه لا إدارة موفقة لمفاصله، من دون إشراك العقل، إشراكاً حقيقيّاً في أيّ عمل معرفيّ، سيما في مجال منهجة عمليّة التفسير.

وإنّ جزءًا كبيراً من المعاناة الفعليّة، في عمليّة التفسير، يعود إلى إبعاد العقل، ومعطياته من مجال مناهج التفسير، في الماضي والحاضر. وهو ما أدّى ويؤدي إلى الوقوع في مطبات خطيرة، في فهم النّص، وفي تأويله وتفسيره، وفي الاستنباط منه، والتعاطي معه وبه.

وإنّ هندسة المعارف وتطوير المنهج يتصل اتّصالاً عضوياً بمدى فعاليّة العقل التداولي والتدبيري في مجال منهجة الأفكار والمبتنيات وتأسيس عوالم التصوّر والتصديقات، والكشف عن الخلل في مجال التطبيق والبناءات.

---

(1) انظر: للمؤلّف، **أساسيات المنهج والخطاب**، ص 35 ـ 36.

ترتبط عقلنة منهجة التفسير بعدة عوامل نشير إلى بعض منها:

أ ـ الاحتكاك المباشر مع المشاكل المنهجيّة

القضايا المنهجيّة والمسائل المتصلة بها ينبغي أن تكون منطلقة من واقع المشاكل ولا تكون من خلفيات التفكّر المحض، والتصورات الذهنيّة البحتة. والمفسرون الذين ليس لهم احتكاك مباشر مع القضايا الإشكاليّة سواء المتصلة منها بالمنهج أو بمسائل أخرى ليس بمقدورهم أن يصلوا إلى نتائج دقيقة وحاسمة وسليمة بخصوص الإشكاليّات، وتالياً ليس لهم نصيب في فهمها وإدراكها وحلّها بشكلٍ سليم وواقعي.

ب ـ المعالجة الميدانية لمشكلات منهجيّة

قد يكون الباحث على احتكاكٍ مباشر مع القضايا الإشكاليّة، وله نصيب في فهمها واستيعابها، غير أنّه لا يسعى عند البحث والدراسة لمعالجة تلك الإشكاليّات معالجة ميدانية واقعيّة، وإنّما يكتفي برؤية نظريّة عن واقع يشعر به ويدرك آثاره وتداعياته. إنّ المعالجات النظريّة لا تستطيع أن تكون مفيدة دائماً بسبب الجانب التجريدي والفرضيات التي تنظمها. وتالياً لا تكون موفقة في حلّ عمليّ وتطبيقيّ للمشكلات المطروحة.

جـ ـ التأمّل العقلي في قضايا المنهج

المقصود بالتعامل العقلي مع قضايا المنهج هو أن ينطلق المفسّر من اعتبارات عقليّة في توجيه وتبرير موضوع منهجيّ من دون التوسل إلى اعتبارات خاصة وظرفية في الإثبات والنفي. والتأمّل العقلي يطلب من المفسّر أن يبتعد عن افتراضات غير واقعيّة والدخول في قضايا المنهج بالنظر إلى اعتبارات ثابتة وفعليّة وواقعية.

د ـ الابتعاد عن مناهج جاهزة

المناهج الجاهزة يفقد العمل البحثيّ قدرته على الإبداع والتطوير

ويورث الفقر في المعنى فضلاً عن المبنى، من هنا ينبغي التقيد بالتوصية المنهجيّة التي تقول بعدم اعتماد منهج جاهز ومسلم وغير خاضع للتغيير والتطوير والإضافة والتبديل. كلّ بحث يتطلب منهجه الخاصّ ولا يمكن اعتماد منهج واحد لمعالجة كلّ القضايا والمعارف القرآنيّة.

هـ ـ ممارسة النقد المستمر لكلّ مراحل المنهج

الموضوعيّة الواقعيّة تقتضي أن يكون المفسّر مستعداً لنقد كلّ مراحل المنهج وخطواته العمليّة والتطبيقيّة في كلّ وقتٍ وحال، ومن دون التحفظ. إنّ هذه الخطوة تمنح المفسّر القدرة على التعامل الجادّ مع قضايا المنهج، وعدم التساهل في إدخال قضايا وأمور غير منهجيّة في البحث عن المنهج. النقد هو سبيل كلّ باحثٍ للوصول إلى اختيار أفضل وأقدر على المعالجة والتقييم، ولا يمكن له قبول أيّ فكرة وتصوّر سيما في مجال المنهج دون إعمال النقد قبل البناء وترتيب الأثر عليه.

ثالثاً: عقلنة مناهج التفسير

لا يكفي أن يتمّ اختيار المنهج عبر معطيات عقليّة، وتتحكم في مفاصل اختياره اعتبارات عقليّة، بل ينبغي أن تسود اعتبارات عقليّة في عمل المنهج نفسه أيضاً. بمعنى أن المفسّر قد يختار منهجاً منقولاً في عمليّة التفسير وذلك انطلاقاً من اعتبارات عقليّة وروائية، فإنّ اختيار المنهج هذا، لا يعفيه من معالجة عقلانية لمقتضيات الرواية في مجال التفسير. بل يتطلب ذلك بدوره من المفسّر التقيد بقواعد المنطق ومقتضيات الدلالة المعقولة. وإخراج عمليّة التفسير من دائرة التخمين والحدس والاحتمال غير الممسوك بضوابط تقويم واضحة وسليمة.

إنّ العقل ومتطلباته المنطقية من شأنها أن تساهم في تعديل حركة المعنى ومعالجة التعرجات التي تعترضها على طول الخط، من خلال إضفاء طابع الفحص الدائم لأدوات العمل البحثي، وعدم الركون المطلق للمنتج الوقتي والزماني في دائرة المعرفة السيّالة. إنّ هذه الخصوصيّة التي تعتبر من خلاصات التجربة البحثية المعاصرة، تعطي ضمانة أكثر لفهم قضايانا الفكريّة والعمليّة التي تتشكّل من عناصر لها حرّية الاندماج والتركيب بحسب مقتضيات الواقع والمعرفة.

إنّ ثورة المعلومات المعاصرة تقود حركة الاندماج والتركيب على صعيد واسع في مجال المعرفة البشرية، كما إنّ من شأنها أن تشوش على مسلمات كثيرة تعتبر عناصر مفصلية في التعاطي مع المعرفة في ظلّ المنطق الصوريّ، الذي يقود المعرفة من الأعلى إلى الأسفل، ومن الكليّات إلى التفاصيل.

ولا يمكن الإذعان المطلق من دون وجود مطلق يبرر الإطلاق، وبما أنّه لا توجد مطلقات في باب المنهج، وكلّ ما هو منهجيّ في طور البناء والنمو والتغيّر والتبدل، فلا معنى لمطلقات في باب المنهج، حتى القواعد الأساسيّة للمنهج ينبغي أن تكون مرنة أمام عنصر التطوّر بحسب تطوّر المعرفة الإنسانيّة ومتطلباتها الواقعية.

من هنا عقلانية المنهج تعني في معناها الأخير قبول المنهجِ التطويرَ المستمرَّ، وعدم الوقوف عند حدٍّ معيّن باعتباره نهاية الفكر وقدره المحتوم. إنّ التعاطي الفعليّ والعمليّ مع قضايا المنهج بهذه الطريقة تمنح المفسّر القدرة على الإضافة والتغيير والتطوير في أيّ مجالٍ يراه مناسباً ومطلوباً، ولا يتوقف عن الجهد بانتظار أن يأتي ذلك عبر قنوات خاصة أو من خلال شخصٍ معيّن.

المفسّر هو صاحب القرار والفرد المناسب لاختيار أمور مناسبة

ضمن الاعتبارات الحقليّة والمعرفية لمعالجة قضايا التفسيرية ومسائله الواقعيّة. إنّ هذه الرؤية وهذه اللفتة تعطي للمفسّر ثقة بالنفس وقدرة على المعالجة وديناميّة في التعاطي وإحساساً بالمسؤولية وشعوراً بالرضا. وتالياً يستطيع أن يكون على قدر المسؤولية عندما يدخل في مجال البحث والدرس وعند إبداء الرأي ومناقشة التصورات والتصديقات.

المطلب الثالث

العقل وأهداف التفسير

التفسير عملٍ واعٍ وهادف، ويقوم على تحقيق أهداف معيّنة ومحددة. إنّ الالتزام الفعلي بالأهداف والتقيد العملي به يتطلب الالتزام بمقتضيات العقل العمليّ كي يتحقق الهدف المنشود وتدار عمليّة التفسير ضمن سقف الأهداف المنشودة.

إنّ المشكلة الأساسيّة في عمليّة التفسير هي الاستبعاد التامّ للأهداف من دائرة البحث والتفسير، وإدارة عمليّة التفسير بمعزلٍ عن المحددات الأساسيّة لها التي تجسدها الأهداف العامة والخاصة الأعمّ من الإجرائية والنظريّة. وهذا ما يستدعي حضوراً لافتاً للعقل التداولي كي يمسك بعنصر الهدف في كلّ مفصل من مفاصل العمل التفسيريّ، ولا يمنح إذاً تفسير من دون تحقيق هدفٍ من أهداف التفسير.

ولكي يتمكن المفسّر من استحضار الأهداف في عمليّة التفسير ينبغي له أن يأخذ بعين الاعتبار الأمور التالية:

أ - رسم أهداف عامّة وخاصّة لكلّ موضوع يتمّ تفسيره من النّص القرآني، وذلك من خلال التأمّل في ذات النّص ومحدداته الموضوعيّة ومتطلباته الواقعيّة. ولا يتيسر ذلك

عندما لا يكون المفسّر عارفاً بالكليّات ومطّلعاً على الخطوط العريضة للفكر القرآني لمعالجة مشاكل الحياة وقضايا الإنسان.

ب ـ التقيد العملي بالهدف المرسوم، حيث لا يكفي للمفسّر أن يعي الهدف ويعرفه، بل ينبغي استحضاره وتفعيله والاعتماد عليه والاستعانة به للوصول إلى حلّ مناسب وفهم سليم للنّص انطلاقاً من الهدف. إنّ التقيد الفعلي بالأهداف يساعد المفسّر على أن يمسك بالخطوط العريضة في عمليّة التفسير ولا يشذّ عنها، وأن يكون فهمه للتفاصيل متسقاً مع الإطار العام والأسس والاعتبارات العامة في مجال القرآن.

جـ ـ نقد المعنى وفهم النّص من خلال الأهداف وفي ظلّ خطوطها العريضة. يشكل النقد بوابة الفهم المتماسك، لا فهم صحيح بالمطلق، إلّا أن هناك فهماً أقرب من غيره نظراً إلى الضوابط العامة وقواعد الفهم الأساسيّة. وما يحدد القرب هو البعد هو النقد لكلّ العناصر والاعتبارات، والكليّات والجزئيات.

د ـ توظيف عوامل فهم النّص في خدمة تأمين أهداف التفسير، وذلك يتطلب من المفسّر أن يعمل لإيجاد توليفات مناسبة بين عوامل فهم النّص وأهداف التفسير، حيث تساعد هذه الخطوة في إيجاد همزات الوصل بين الأهداف من ناحية، وبين خطوات العمل التفسيريّ من ناحية أخرى.

إنّ توظيف عوامل فهم النّص في خدمة الأهداف يعني أن لا يخرج المفسّر من دائرة الأهداف بل يقنن استخدام العوامل في خط الأهداف، وهو عامل مؤثّر في ألّا ينحرف عن الخطوط العريضة التي يرمي إليها النّص ويتحرك في ظلها، وبموازاتها.

المبحث الثاني

إمكانيّات المنهج النقلي

تمهيد

يشكّل النقل بنية أساسيّة من البنى المعتمدة في النّص والتفسير والتبرير، ولا يمكن فصل عمليّة التفسير من المعطيات النقلية المرافقة لها بحالٍ من الأحوال. كما إنّ النقل يجسد منهجاً تفسيرياً قائماً بنفسه ضمن اعتبارات المنهج ومقتضياته النظريّة والتطبيقيّة.

إنّ المنهج النقلي يضاهي المنهج العقليّ في الاعتبار، ويفوقه في الانتصار للتراث النقلي وملازماته النظريّة والعمليّة. لقد شكّل المنهج النقليّ العمود الفقريّ للدرس القرآني منذ قرون خلت، وتربى في حضنه أجيال من المفسرين وتخرّج من مدرسته أقطاب من المربين، غير أنّه بقي في دائرة العمل غير منضبط، تشوبه الفوضى، وتحكمه الولاءات المدرسيّة والمذهبية، وظل مليئاً بالتناقضات والتصادمات والتباينات والاختلافات التي لا يبرّرها العقل السليم، ولا يؤيدها المنطق القويم في كثير من الأحيان. وبقي بعيداً عن مقتضيات النّص

ودخيلاً على ساحته، يقرب الاحتمال البعيد، ويبعد الاحتمال القريب، ويضيق المجال الفسيح، ويفسح المجال من دون رقيب.

ولكن مع ذلك كلّه لا يمكن إهماله ولا تجازوه بحالٍ، لما له من موقع في الوسط الإسلاميّ، وفي واقع حال التفسير والمفسرين. سيما لو نظرنا إلى تفاصيل كثيرة لا يمكن الحصول عليها إلّا من خلال النقل والطرق المعتمدة لديه.

إنّ حديثنا عن النقل هنا، يدور في الجانب المنهجيّ ودوره في بناء المعنى، ولا نتحدث عن جوانب أخرى متصلة بالنقل في عمليّة التفسير وهي كثيرة. ونظراً إلى هذا الجانب فإنّ للنقل أثره المهم على بناء المعنى وعمليات المنهج، الأمر الذي نتناوله في النقاط الآتية:

المطلب الأول

النقل وبناء المعنى

كيف يساهم النقل في بناء المعنى؟ ما هي إيجابيات وسلبيات تدخّل النقل في بناء المعنى؟ هل النقل يقابل العقل أو يساكنه؟

هذه الأسئلة وغيرها أساسيّة في التعامل مع النقل لجهة إرساء دعائم المعنى في النّص، ولا شكّ في الدور الإيجابي للنقل في مجال فهم القرآن وكشف موارد الإجمال والإبهام في آياته. كما إنّ هناك من إشراطات للنقل على النّص قد تكون إشكاليّة عند المفسرين والباحثين، إلّا أن تلك الإشكاليّات ينبغي معالجتها بالرجوع إلى الاعتبارات الأساسيّة في باب النّص والمعنى.

وهل النقل يساكن العقل أم لا؟ هو حديث مفصل يكشف عن تاريخ من الائتلاف والاختلاف بين النقل والعقل في ميدان المعارف الإسلاميّة، العقل تارة يناصر النقل وبالعكس، وأخرى يقف ضده

ويقابله، وسوف نتعرض في ما يأتي إلى بعض الأمور المتصلة بعلاقة المعنى والنقل في دائرة فهم النّص:

أولاً: سلطة النقل في بناء المعنى

إنّ النقل له سلطة كبيرة على بناء المعنى، سواء كان نصّاً قرآنيّاً أو نصّاً نبويّاً، أو عملاً وتقريراً نبويين. وفي مطلق الأحوال، فالكلام ليس في أصل السلطة، ولكن في ما يترتب على السلطة من نتائج وما يتولد منها من آثار.

لقد تمّ التعاطي مع نتائج السلطة النقلية انطلاقاً من أهميتها وهيمنتها في مجال التفسير والتأويل، ولم يتمّ نقدها والبحث عن موارد الخلل والتعثر والتناقض والتباين فيها، بشكلٍ جادّ وموضوعيّ إلّا نادراً. وعليه لقد تعاظم الإرث النقليّ وتمدد في مجال الفهم والاستنباط وفي مجال التفسير والاستنتاج، من دون أن تكون هناك رقابة علميّة صارمة على تلك المساحة الشاسعة التي تمدد فيها النقل وبنى شوكته ومارس هيمنته من دون منازع ومشارك.

كان العقل المنازع الوحيد للنقل ولسلطته المعرفية في مجال فهم النّص وتفسيره على مرّ التاريخ، حيث كان يمارس نقداً لاذعاً للنقل شكلاً ومحتوى وطريقاً ودليلاً. وفي المقابل يقف بعض النقل ضدّ العقل إلى درجة الطرد والإلغاء بل توصيفه بالفسوق والبغي والخروج عن طاعة المولى. غير أن العلاقة لم تكن سيئة دائماً فتارة يقف العقل في جانب النقل ويبرر أساليبه ويؤيد مضامينه، والعكس صحيح أيضاً حيث ناصر النقل العقل في مواقف عديدة وحسم الخيار لصالح متطلبات العقل ومحدداته.

حينما كان النقل في جانب العقل يناصره ويعززه، كان المعنى في ازدهارٍ ونماءٍ وتطوّرٍ، وحينما كان النقل والعقل يتصارعان يبدأ

المعنى في الانحصار والتبدد والانهيار. لم يكن صراع العقل والنقل في دائرة المعارف الإسلاميّة يعود بالفائدة على العقل ولا على النقل، حيث إنّ الجهود النظريّة والعمليّة التي كان من المفروض أن تبذل في مجال بناء المعنى وكشفه، كانت تبذل في خدمة الصراع وتأجيجه من الطرفين، وكانت الحقيقة الضحية الأولى من الطرفين، لأنّه ثبت بالتجربة أنّه عندما يتأجج الصراع ويحتدم النزاع لا يبقى العقل عقلاً ولا النقل نقلاً، إذ يتحوّل كلّ طرف في الصراع إلى عامل للنزاع يسعى للانتصار وإنّ كان على حساب الحقّ والاعتبار، من دون الاجتناب عن ارتكاب المضار.

من هنا، ينبغي أن يجعل المفسّر الأهداف العامة والخاصة نصب عينيه في كلّ خطوة تفسيرية، سواء كان المنهج والمصدر المعتمدين عنده نقلياً أو عقلياً، ويتجنب تالياً إقحام النقل والعقل خارج دائرة الأهداف ومتطلباتها، بل ينبغي أن تكون الهيمنة والسلطة الأساسيّة للأهداف لا لغيرها في مجال المعرفة التفسيرية، وغيرها من معارف.

ثانياً: المعارف النقلية وبناء المعنى

قل من يمكنه إنكار دور المنقولات في بناء معنى النّص والكشف عنه والمساهمة في إدارة عمليّة التفسير الذي هو بدوره إدارة لبناء المعنى واكتشافه من النّص أيضاً. المعارف النقلية تبني أرضية صلبة لغرس المعاني في قالب الألفاظ والكلمات، إنّها تحدد حركة المعنى في أفق النصّ وتجذّر تلك الحركة في دائرة التعاطي مع المفردات والآيات.

المعارف النقلية تحدد الموازين والاعتبارت بل القيم والضوابط والإمكانيّات في التعاطي مع النّص القرآني، وما ترك النقل من الأعراف والقيم والمفاهيم والتقاليد والثقافة العلميّة والعمليّة يكشف

عن مدى تأثيره العميق في بناء وتحديد البنى المعرفية للنّص والمعنى من القرآن.

إنّ القرآن وإن كان له استقلالية ذاتيّة في الدلالة والتعبير، ولا يرقى إليه نص في القوة والتأثير، غير أنّه بحاجةٍ إلى التفاصيل سيما ما يتصل بالأحكام والوقائع والأسرار والمقاصد. وللنقل دور هامّ وأثر تامّ في تلك الجوانب، التي يمكن تلمسها من خلال النقاط الآتية:

أ ـ النقل بيان للإجمال وشرح للإبهام

لا يخفى على أحد من الباحثين في مجال العلوم والمعارف القرآنيّة، أن في القرآن مجمل ومبين، واضح ومبهم، وإشارة وتوضيح، إيحاء وتلميح وهكذا. والنقل يلعب دوراً أساسياً في بيان وشرح وتفصيل ما أجمل في النّص أو أبهم أو تمّ التلميح أو الإشارة إليه. ولا شكّ في أهميّة هذا الدور والأدوار المشابهة. والكلام ليس في أهميّة هذا الأمر بقدر ما يهمّنا التأكد من صحة ودقة ومصداقية النقل الذي يقوم بتلك الأدوار الخطيرة للغاية، وهناك تشكيك في كثير من تلك الأدوار التي يقوم بها النقل ويقوم بتعبئة نقاط الفراغ التي قد يتراءى في النَّص.

ب ـ النقل شرح للحجج وإتمام للأدلة

ومن الأدوار التي ينهض بها النقل قيامه ببيان الأوجه والأشكال في تفاصيل الأدلة، وما ينبغي أن يقال في إثبات أمر أو نفيه في المقام؛ لذلك تجد الكتب والتفاسير النقلية مليئة بقضايا ترد إلى بيان الحجج والأدلة التفصيلية لما ورد في النّص من تلميح حوله. وتلك الأدلة والحجج لها مستويات مختلفة من حيث المضمون والطريقة والأسلوب في شرح اللباب وإقامة الأدلة على المراد.

جـ ـ النقل بيان للأهداف وتوضيح للمراد

وقد يكون دور النقل تبيين الأهداف وشرح العلل والمقاصد، وهو ما يلاحظ في مجموعة أخرى مما ورد من النقل حول تفاصيل النّص. وسبق أن أشرنا إلى أهميّة بيان الأهداف في توضيح المقاصد والنيات من كتاب ربّ الأرباب. غير أن ما يرد في النقل من التفاصيل في هذا المقام لا يخلو من المناقشة والترتيب، بل الحذف والإقلال لما فيها من العبث بالمراد من شرح الكتاب.

د ـ النقل تبيين للأحوال وشرح للأحداث

والنقل يؤدّي دوراً أساسياً آخر وهو بيان تفاصيل الوقائع والحوادث التي يرد إجمالها في القرآن الكريم. وهذا الدور أيضاً من الأدوار المهمّة إلّا أنّه لا يخلو عن فضول، بل مليء بما لا تقبله العقول ويأباه الفهم السليم والمنطق القويم. والسبب في ذلك يرجع إلى أن الإسرائيليات تشكّل مصدراً أساسيّاً لتلك التفاصيل المتصلة بما حصل من الأحداث والوقائع سيما في قضايا الخلق والتدبير والصنع والتدوير.

إنّ الموارد التي أشرنا إليها تشارك بدورها في بناء المعنى وتقوم بتحديد الخيارات، وتبني الاعتبارات وعلى أساسها تفصل الأمور وتقدر، وكلّما كانت تلك الأمور أكثر ضبطاً وأكثر وضوحاً كان المعنى المبني عليها أكثر شفافية وأكثر مصداقية.

ثالثاً: الضوابط النقلية في بناء المعنى

هل للنقل ضوابط لبناء المعنى أو لاكتشافه؟ وإن كان هناك من ضوابط معرفية، فما هي؟

سبق أن قلنا إنّ النقل يمارس سلطة واسعة في مجال بناء المعنى من النّص، وتلك السلطة في كثير من الأحيان لها طابع الهيمنة

المجالية، بدل أن يكون هناك ضوابط وأسس تحكم استعمال السلطة. من هنا قد يتمّ التشكّيك في أن السلطة المستمدة من النقل في تلك الموارد هي سلطة معرفية بالفعل، وقد يقال إنّها سلطة هيمنة تفرضها اعتبارات الموقع والدور والتاريخ، وممارسات المفسرين وعقلياتهم ومستوى تعلقهم بالمنقولات، وإن لم يكن هناك من دليل يؤيد هذا الاصطفاف في جانب النقل.

ولكن في مطلق الأحوال هناك بعض الاعتبارات والضوابط التي ينبغي التقيد بها في إشراك النقل بجانب النّص في بناء المعنى، ونشير إلى بعض تلك الاعتبارات:

أ ـ ضابطة التوافق العام مع النّص:

النقل الذي يصار إلى اعتماده في مجال فهم النّص وبناء المعاني فيه، لا بدّ من أن يكون متوافقاً مع النّص في الخطوط العريضة والاتّجاه العام، بحيث يكون في طول النّص وليس حديثاً في عرضه ومقابله. والأدلة القرآنيّة الواضحة والصريحة التي تبين حجية قول الرسول وفعله وتقريره تلمح إلى ذلك، ومن الأدلة الآيات الكريمة: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1]. ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾[2] و﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًا مُّبِينًا﴾[3]. حيث تشير تلك الآيات إلى أن كلام الرسول هو في طول كلام الله، بل هو استمرار لنفس الكلام ونفس التوجه والمرام ما يعني أن كلام الرسول مؤيد بكلام الله.

---

(1) سورة الحشر: الآية 7.

(2) سورة النجم: الآيات 3 ـ 5.

(3) سورة الأحزاب: الآية 36.

ب ـ ضابطة الأصل والفرع

من المفترض في باب النّص والنقل أن الأوّل يمثل الأصل والثاني هو الفرع، نظراً إلى ما ورد في القرآن الكريم إلى رسوله المبين: ﴿...وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. مما يعني أن بيان وتفسير وتفصيل الرسول هو لما أنزله الله من الآيات وليس شيئاً جديداً.

جـ ـ ضابطة التوافق المبدئي

النقل من الضروريّ أن يكون على توافق مبدئي مع النّص، ولا يمكن أن يكون النقل في وادٍ والنصّ في وادٍ آخر، حيث إنّ النقل والنّص لهما توجه عام واحد: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾[2].

د ـ ضابطة التوافق المعنائي

لا يكفي أن يتحقّق توافق مبدئي بين النقل والنصّ المفسَّر، بل ينبغي أن يصبح التوافق إلى درجة الانسجام المعنائي بينهما وذلك لاعتبار بسيط، وهو أن النّص بحسب العديد من الروايات التقييمية هو الشاهد، وعليه لا يمكن أن يكون للنّص معنى مختلفاً عن معنى النقل، بحيث يدعو النقل إلى غير ما يدعو إليه النّص.

---

(1) سورة النحل: الآية: 44.

(2) سورة البقرة: الآية 138.

المطلب الثاني

النقل ومنهج التفسير

ما هو تأثير النقل في عمليّة التفسير؟ هل هناك من أدوات نقليّة لبناء المعنى؟ وهل هناك من خصائص للنقل في عمليّة التفسير؟

هذه بعض الأسئلة التي نشير إليها في الفقرات الآتية:

أولاً: تأثير النقل في قضايا المنهج

إنّ النقل كما سبق بيانه، يشكل منهجاً ومصدراً أساسيّاً في عمليّة التفسير منذ زمن قديم. وكان جلّ علماء التفسير السابقين يعتمدون منهجاً نقلياً لتفسير القرآن الكريم، وذلك لزيادة ورعهم واحتياطهم في مجال فهم النّص القرآني وفي قضايا الدين. إذ كان ينظر إلى موضوع التفسير كأمانة علميّة ودينيّة ثقيلة يتطلب منهم الابتعاد الكلّيّ عن القول فيها بغير علم، والعلم في مصطلح القدماء كان محصوراً بما يرد عن طريق الأحاديث، بل العلم كان يعني الحديث، دون غيره من المصادر؛ ولذلك لم يتمّ التعاطي مع مصادر ومناهج أخرى في عمليّة التفسير.

وهذه الطريقة تمّ توريثها عبر الأجيال إلى عصرنا الحاضر، حيث يوجد عدد كبير من العلماء والمفسرين ينظرون بريبة شديدة إلى غير النقل من مصادر ومناهج لتفسير القرآن الكريم. وأصبح التعاطي عندهم مع باقي المناهج التفسيرية محصوراً بالبعد النظريّ دون البعد التطبيقيّ والعمليّ من التفسير. كلّ ذلك يكشف عن تأثير كبير للنقل في قضايا المنهج.

ثم إنّ النقل ليس مضموناً ومحتوًى ومعلومات فحسب، بل مضافاً إلى ذلك هو نمط تفكير وطريقة فهم، وهو ثقافة خاصة في

التعاطي مع قضايا المعرفة والحياة كلها. وذلك انطلاقاً من توجه فكريّ يحصر العلم والمعرفة والتعامل مع قضايا الحياة في دائرة النقل والمنقولات، وإن لم تكن متوفّرة الشروط والمواصفات. حيث لا يوجد عند فقهاء المسلمين تشدد في التعاطي مع الحديث والمنقول في غير دائرة الأحكام الإلزامية، بل يتعاملون معه بدرجة كبيرة من التساهل والتسامح إن لم نقل الإهمال وعدم المبالاة. ونتيجة ذلك حملنا إرثاً ثقيلاً من المنقولات غير مهذبة ولا منسجمة يشوبها الإرباك وعدم التماسك في الشكل والمضمون، تحدد إطار عملنا وتحكم سلوكنا وتعاملنا في دائرة القضايا العامة والخاصة.

كل ذلك يتطلب من المفسّر الباحث أن يجعل المعنى مركز اهتمامه، ويبتعد قدر الإمكان عن محورية المصدر في تحديد المعنى خارج الضوابط المرعية، وخارج دائرة الأهداف والعوامل الدخيلة في عمليّة التفسير.

ثانياً: خصائص المنهج النقليّ

المنهج النقليّ، يأخذ تماسكه من مصدره وليس من ذاته، وتنتقل سلطة المصدر وقدرته على الإقناع وتأثيره على المخاطب إلى المنهج، وإنّ كان يعاني في نفسه من التشتت والارتباك والتعارض والاختلاف. ويغلب على الطابع النقليّ والأثريّ البعد الدينيّ والورعي أكثر من الجانب العلميّ والمنهجيّ، وهذه الخصوصيّة تؤدّي إلى كثير من الإشكاليّات على مستوى الأمر المعرفيّ والمنهجيّ، كما إنّ هناك بعض الملامح الأخرى القابلة للرصد والملاحظة كالموارد التالية:

أولاً: الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، وأهميّة الألفاظ ودورها المركزيّ في عمليّة التفسير والتفكير والاستنباط. وذلك ليس

فقط لجهة مركزية النّص وهو أمر مفهوم، بل لجهة النزعة التوقيفية التي يقوم عليها هذا المنهج. تلك النزعة التي تمنع تجاوز المعنى الحرفي للبلوغ إلى المرامي الحقيقيّة لها.

ثانياً: الاهتمام بالجزئيات على حساب الكلّيات، والتركيز على القضايا التفصيلية والفرعية على حساب المبادئ العامة والقراءة الكليّة للنص. وكلّ ذلك كما سبق ذكره يرجع إلى مبدإٍ أساس في هذا المنهج، وهو أن «استفادة المعاني من الألفاظ لا يُحتاج فيها إلى أزيد من الملكة اللسانية»[1]. وهذا ما جعل البعض[2] يشكّك في الأدوات المنهجيّة والمعرفية المتاحة لهذا المنهج بطبيعته اللغويّة شبه المعجمية من الخروج بـ «النصّ» من دائرة «الدلالة» إلى مجال «الاستدلال»، ومن ثمَّ قصوره عن استفزاز النصّ وتفجير طاقاته في مواجهة الزمان المتغيّر المثقل بالواقعات. والمنهج النقليّ، كما يأتي يعتمد «المنطق البياني اللغوي» أساساً في التعامل مع القرآن والآيات القرآنيّة. وهذا المنطق الذي بلغ ذروته عبر تأسيس «أصول الفقه» عاش مراحل مختلفة من التطوير والتغيير. إلّا أن جذوره ترجع إلى اللّغة وقواعدها. ويشير إلى «الهيمنة الميدانيّة» لعلوم اللّغة في مجال العلوم الدينيّة الفقيه المالكي «الجرميّ» حينما يؤكّد قائلاً: «أنا منذ ثلاثين عاماً أفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه»[3]. باعتبار أن المنطق الذي اعتمد عليه هو المنطق اللّغوي.

وفي ما يتصل بالمنهج النقليّ الأثري فإنّه لا يوجد اتّجاه واحد

---

(1) ابن خلدون: (م.س.)، ص 288.

(2) انظر: ياسين، عبد الجواد: **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ**، ط1، المركز الثقافيّ العربي، بيروت، 1998م، ص 35.

(3) الشاطبي، أبو اسحاق: **الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص 116.

في التعامل التفصيلي مع النّص القرآني حينما يتمّ جعل السُنّة طريقاً لفهم القرآن، بل هناك مستويات مختلفة من التعاطي مع النّص في هذا المنهج. غير أنّه يمكن أن نميز بين اتّجاهين رئيسين، وسوف أعبر عن الاتّجاه الأوّل بـ «الاتّجاه الروائي الصلب»، كما أعبر عن الاتّجاه الثاني بـ «الاتّجاه الروائي المرن». ولكل من الاتّجاهين خصائص في التعاطي مع النّص وأسلوب مميز في التعبير، وأتباع مخلصون بين المفسرين والباحثين.

ثالثاً: نتائج المنهج النقلي

يتميز الاتّجاه الروائي الصلب بعدة مواصفات نذكر منها بعض الموارد، وتلك المواصفات تبين نمط تعاطي هذا الاتّجاه مع قضايا المنهج، وتشرح ما يترتب على ذلك من نتائج كارثية على مستوى فهم نص القرآن وما يتطلب من فهم متماسك ومنسجم:

أ ـ أهميّة حرفية التراث المنقول

يرى أصحاب الاتّجاه الروائي الصلب أنفسهم أمناء على التراث المنقول وعلى نشره بين الناس من دون تغيير أو تحوير. كما أنّهم يؤمنون بحرفيّة معنى المنقول وكون النتائج المعنوية والمعرفية لتلك الآثار منوطة بالمعنى الحرفي دون وجوه التفسير لتلك المعاني.

ب ـ وفاء التراث الروائي بكافة الحاجات

يؤمن الاتّجاه الروائي الصلب بوفاء التراث المنقول بتغطية كافة الحاجات المادّية والمعنويّة للإنسان. وعليه لا يرى هؤلاء ضرورة للاستعانة بالمناهج أو المصادر الأخرى لحلّ مشكلة أو حتى مقاربتها بتلك المناهج. ولو بهدف تكوين فهم أوسع وأشمل لتلك النصوص والروايات.

ج ـ عدم التأمّل المعرفيّ في المنقول

لا يرى هؤلاء أنفسهم ملزمين بالتدبّر والتعمق في مغزى المنقول وتمييز الغث عن السمين والصحيح عن السقيم فيه. والتعبد الدينيّ يفرض عليهم غضّ النظر عن كلّ تلك الجوانب والتمسك بالمنقول من دون مناقشة أو تدبّر فيه.

د ـ الموقف السلبي من العقل

يعتبر الاتّجاه الروائيّ الصلب العقل مناقضاً ومنافياً للمنقول، بل مغايراً لأسس الإيمان وأركان الدين، وعليه يخالفون كلّ معطى عقليّ لا يجدون دليلاً عليه من المنقول. ويرون العقل في مقابل النقل ويعتبرونهما خصمين لدودين، بحيث لا يمكن الجمع بينهما في النظر والعمل. الخصومة المفتعلة ـ هذه ـ تبلغ في بعض الأحيان مستوى الانقطاع التامّ بين المصدرين.

هـ ـ الموقف السلبي من المنطق

انطلاقاً من الموقف السلبي من العقل ومعطياته يرفض هؤلاء المنطق والموازين المعتمدة عليه، ويعدونه مخالفاً لموازين الدين والإيمان. وقد ألّف «ابن تيمية» رسالة بهذا الخصوص سماها «رسالة الردّ على المنطقيين». إنّ النزعة ـ هذه ـ أوجدت خصومة غير واقعيّة بين المنطق السليم والسُنّة الثابتة، فساهمت في زرع التشدد النظريّ والعمليّ في مجال قضايا الدين.

و ـ الأخذ بظواهر النصوص:

يرفض الاتّجاه الصلب التأويل بكلّ صوره وألوانه ويدعو إلى الأخذ بظواهر النصوص الدينيّة سواء في ذلك القرآن والسُنّة، وإن أدّى ذلك إلى مخالفة صريحة لبديهيّات العقل وأوليات المنطق. تلك

النمطيّة التي ترفض كلّ فهم متماسك ومعقول للنّص بحججٍ واهية وذرائع نافرة. من هنا، فإنّ التعامل مع الظاهر والابتعاد عنِ الغور في عمق معاني النصوص هو السمة البارزة لهذا الاتّجاه.

وأما الاتّجاه الروائي المرن فهو بدوره يحتمي بالنقل ويلوذ به ويستعين لفهم النّص، ولكن من دون تشدد وتصلب، ويمكن أن نشير إلى بعض الملامح الأساسيّة لهذا الاتّجاه التي تحدد نتائج الفهم والتصور والتصديق لديهم، كما تبين موقفهم من قضايا ذات أثر على المنهج:

أ ـ النقل منهج بين المناهج:

الاتّجاه الروائي المرن لا يتبنى حصر الوصول إلى الحقيقة (الحقيقة التفسيرية) بالمنهج الروائي، بخلاف الاتّجاه الصلب الذي يدعي حصرية المنهج. وعليه فإنّهم يذعنون بإمكانية الوصول إلى الحقيقة من خلال مناهج أخرى أيضاً.

ب ـ القبول بمبدأ مناقشة الأثر:

الاتّجاه المرن يعترف بمبدأ مناقشة الحديث من حيث الدلالة والمضمون بل يمارس المناقشة في محتوى بعض الأحاديث، في حين أن الاتّجاه الصلب يعتبر ذلك من المحرمات المنهجيّة ويقبل الأثر كما هو من دون تدبّر أو تعمق في مضمونه.

جـ ـ عدم التنافي بين العقل والنقل:

الاتّجاه المرن بعكس الاتّجاه الصلب الذي كان له موقف مبدئي من العقل واعتباراته لا يرى تعارضاً جوهرياً بينهما، بل يرى إمكانية التلاقي فيما بينهما. والباب مفتوح عندهم للأخذ بمؤدّى أحدهما أو كليهما بعد البحث والمناقشة.

د ـ التقيد بمبادئ المنطق:

إنّ الاختلاف الجوهريّ الآخر بين الاتّجاهين الروائيين هو في مرجعية وعدم مرجعية المبادئ المنطقيّة، حيث إنّ الاتّجاه المرن يتبنى تلك المبادئ في حين أن الاتّجاه الصلب يرفض مرجعية المبادئ المنطقية.

هـ ـ الأخذ بالظهور بدل الظاهر:

يتمسك الاتّجاه المرن بالظهور سبيلاً لمعرفة المراد في حين أن الاتّجاه الصلب يعتمد الظاهر طريقاً للمعنى، والفرق بينهما يكمن في أن الظاهر هو مدلول لغويّ مباشر في حين أن الظهور هو مدلول لغويّ غير مباشر يبنى على القرائن المتصلة والمنفصلة وهو معطى تفسيري.

الفصل الثالث

إمكانيّات معرفية للتفسير

تمهيد

إنّ دخول المعارف البشرية مرحلة التقنين والتسييج، كان إيذاناً بانتهاء المعرفة غير المضبوطة التي تقوم على الرغبات والتكهنات والتمنيات فقط، وأصبحت القواعد والضوابط تشكّل البنى الأساسيّة لأيّ معرفة مضبوطة. وقد ساهم القرآن نفسه في مجال إرساء تلك القواعد من خلال تأكيد جملة من القواعد والضوابط المهمّة في مجال المعرفة. ومن تلك الضوابط ما يلي:

أولاً: مرجعية الدليل

إنّ القرآن يدعو إلى الاحتكام إلى الدليل في قضايا الحياة كلها: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1]، والبرهان أو الدليل خصوص المصدر المحكم الذي لا يداخله الشك والترديد، ما ينفي الاعتماد على دعوى بدون دليل. ويعطي نماذج تطبيقيّة من خلال نفي الدعاوى الباطلة المعتمدة على الوهم والخيال بدل الحجة والدليل،

(1) سورة البقرة: الآية 11؛ والأنبياء: الآية 24؛ والنمل: الآية 64؛ والقصص: الآية 75.

قائلاً: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[1].

وانطلاقاً من هذا المبدأ يقرّر القرآن جملةً من المبادئ الفرعية، وهي التالية:

أ ـ نفي التقليد:

لأنّ التقليد الأعمى هو المخالفة الصريحة للدليل والحجة، وفيه العفوية الضاربة في التعصّب والراجعة إلى اعتماد العاطفة بدل العقل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[2].

ب ـ نفي اتّباع الظن:

حيث إنّ الظن هو الآخر لا يكشف عن الحقيقة، فيظلّ الإنسان معه أسير نزعاته الذاتيّة التي تقوّي تارة لديه صورة للقضية وأخرى تضعفها: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[3]. في حين ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ۚ﴾[4].

جـ ـ نفي الذاتيّة واتّباع الهوى:

حيث إنّ الذاتيّة والاعتماد على المزاج في كثير من الأحيان تحجب الحقّ عن الإنسان ويعيش الإنسان معها أسير أهوائه ورغباته:

---

(1) سورة البقرة: الآية 11؛ وانظر: سورة الأنبياء: الآية 24؛ والنمل: الآية 64؛ والقصص: الآية 75.

(2) سورة البقرة: الآية 170.

(3) سورة الأنعام: الآية 116.

(4) سورة يونس: الآية 36.

﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[1]. ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[2].

ثانياً: مبدأ الحوار

يعتمد القرآن «الحوار» أسلوباً في توصيل الأفكار، وإبلاغ الرسالة، وبيان الأحكام، ومن الركائز التي يؤكّد عليها في أسلوبه الحواري هو «النقد البنّاء» الذي يبدأ بتفنيد حجج الخصم وينتهي بإعطاء البديل المناسب أو الدعوة إلى البحث عن البدائل المناسبة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾[3].

ويستدعي أسلوب الحوار تارةً أن لا ينطلق القرآن من مسلّمات قبلية، ويسعى للتخفيف قدر المستطاع من الأصول الموضوعة، ويدعو أطراف الحوار إلى التجرّد من خصوصياتهم، وبناء قواعد المحاورة من خلال الحوار ذاته: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[4].

ولعلّ الحوار الذي اتّبعه النبي إبراهيم مع قومه[5]، خير دليل على الحوار المجرّد عن كلّ قيد ما عدا الالتزام بقواعد المنطق وأدب المحاورة واتّباع الدليل.

---

(1) سورة الأنعام: الآية 119.

(2) سورة ص: الآية 26.

(3) سورة البقرة: الآيتان 170 ـ 171.

(4) سورة سبأ: الآية 24.

(5) سورة الأنعام: الآيات 74 ـ 81.

ثالثاً: أصل الحكمة

تمثّل «الحكمة» أصلاً من أصول القرآن في مجال الدعوة، والتشريع، والحكم، والقضاء؛ ولذلك نجد ربط الكثير من أمّهات القضايا والمسائل الأساسيّة الفردية والاجتماعيّة بـ «الحكمة». فقد وصف القرآن الكريم في آيات كثيرة الله تعالى بأنّه حكيم[1]، كما ذُيّل عدد كبير من آيات الكتاب المجيد بهذه الصفة.

و «الحكمة» تشكّل المفتاح الأساس للدعوة إلى الإسلام: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ﴾[2]. أضف إلى ذلك أن التشريع في الإسلام في كثير من مفرداته ارتبط بحكم ومناطات حكميّة ولو يربط بعلل فلسفيّة. كما إن «الحكمة» والاتّصاف بها تعتبر من صفات الأنبياء والحكّام، فقد وصف القرآن النبي «داود» بالحكمة: ﴿وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾[3]. كما وصف أولاد إبراهيم الأنبياء بهذه الصفة أيضاً: ﴿فَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ ءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾[4]. ولم يبلغ «لقمان» تلك الدرجة العالية من رجحان العقل والتوازن في الشخصيّة والانفتاح على الآخر إلّا من خلال اتّصافه بتلك الصفة المفتاح: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا لُقۡمَٰنَ ٱلۡحِكۡمَةَ﴾[5]. وذلك انطلاقاً

---

(1) انظر: سورة غافر: 8، فصلت: 42، الشورى: 3، الزخرف: 4 و84، الدخان: 4، الجاثية: 2 و37، الأحقاف: 2، الحجرات: 8، الحشر: 21، والصف: 1، التغابن: 18، النساء: 11 و17 و24 و56 و92 و104، الفتح: 4 و7 و19.

(2) سورة النحل: الآية 125.

(3) سورة البقرة: الآية 251.

(4) سورة النساء: الآية 54.

(5) سورة لقمان: الآية 12.

من أساس قرآني صريح: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[1]. من هنا، فإنّه لا مجال للشكّ في أنّ للقرآن اعتبارات واضحة في التعاطي مع قضايا المعرفة، ما يتطلب الإمعان فيها لكلّ من يريد الانطلاق من القرآن في التفسير والبحث المعرفي.

---

(1) سورة البقرة: الآية 269.

المبحث الأول

المعرفة التفسيرية وخصائصها

تمهيد

إنّ المعرفة الإنسانيّة في تطوّر مستمر من ناحية الكمّ المعرفيّ والنوع المعرفيّ والمناهج المستخدمة في خدمة المعرفة، وهذا التطوّر لن يتوقف، بل يأخذ منحًى تصاعدياً مستمراً. وعلى الباحث المسؤول أن لا يغيب عن باله وهو يدخل مجال المعرفة والقضايا المتصلة بها، ما يشهد هذا المجال من تطوّر هائل في كلّ النواحي، وتالياً لا يمكن له أن يدخل المجال المعرفيّ وهو غير متسلح بسلاح المعرفة المعاصر، من المناهج والتقنيات والأدوات البحثية، أو غير مطّلع على كمّ المعلومات والدراسات الناجزة في مجالات شتّى.

مضافاً إلى ذلك فإنّ الباحث (المفسّر) لا يمكن أن يدخل مجالاً معرفيّاً من دون أن تكون له صورة واضحة عن متطلبات الواقع ومستلزماته، على صعيدي المعرفة والحاجة. بل ينبغي له أن يدخل مجال المعرفة بهاجس المعالجة والتأهيل، والمساهمة والتغيير،

والمنافسة والتطوير. ولا يكون همه اقتحام المجال المعرفيّ، كيفما كان، ومن دون أفق واضح ونتائج مرجوة.

إنّ هذه الاعتبارات وغيرها يتطلب منا جميعاً، الإلمام بخطوات المعرفة ومستلزماتها، والإعداد والاستعداد اللازمين لكلّ دراسة موفقة وناجحة. ومن هنا، سوف نشرح في المبحث الأوّل من هذا الفصل بعض الخطوات المنهجيّة والمعطيات التي من شأنها أن تساعد الباحث في التمهيد للدرس القرآني، والتوطئة للمعرفة التفسيرية الممنهجة.

المطلب الأول

المعرفة وخصائصها

أولاً: المقصود بالمعرفة

المعرفة هي حصيلة الامتزاج الخفيّ بين المعلومة والخبرة والمدركات الحسّيّة والقدرة على الحكم، والمعلومات هي بمثابة وسيط لاكتساب المعرفة، ضمن وسائل عديدة كالحدس والتخمين والممارسة الفعليّة والحكم بالسليقة وغيرها. ويتبيّن من خلال التعريف أن ثمّة اختلاف بين المعلومة والمعرفة، حيث إنّ المعلومة هي بذرة للمعرفة وليست ذاتها. وبتعبيرٍ آخر فإنّ المعلومات هي حصيلة معالجة البيانات المتوفّرة في البيئة الفكرية والثقافيّة والعلميّة للباحث، في حين أن المعرفة هي حصيلة معالجة المعلومات المتوفّرة، ضمن تقنيات المعرفة التي يحصل عليها الإنسان من خلال الخبرة والحدس العلميين وبالممارسة الفعليّة لعمليّة التمعن في المعلومات ودرسها.

وعليه يمكن القول إنّ المعرفة هي حصيلة العمليات المنهجيّة في دائرة المعلومات والمعطيات المتوفّرة في موضوع معيّن، فحينما تنضج

المعلومات والمعطيات من خلال ممارسة خطوات المنهج ووظائفها في ساحة المعلومات والمعطيات تنتج المعرفة. ويلتقي المنهج في ذروة عمله المتمثل بالفهم المعمق مع المعرفة المضبوطة وتتعانق النتائج معاً بحيث يصعب عندئذٍ التمييز بين ما هو معرفيّ وما هو منهجيّ، لأنهما معاً حالة اندماجية، وإن كان صواب المعرفة من المفترض أن يستودع في الباحث على هيئة معلومات، وصواب الفهم يندغم عضوياً في كيان وجوده. غير أن تداعياتهما معاً حالة اندماجية بين المعلومة والخبرة والحدس العلميّ والقناعة. وإن كان الفهم مسألة ذاتيّة داخليّة، داخلة في كيان الذات العارفة، في حين أن المعرفة قضيّة موضوعيّة، لها أدواتها المعرفية القابلة للرصد والتحديد والمتابعة. وفي كلّ الأحوال فإنّ الفهم هو مقدمة المعرفة، والمرافقة لها، ويأتي لاحقاً لها، بهدف نقدها وكشف نقاط الخلل وإعادة النظر فيها.

ثانياً: خصائص المعرفة

إنّ التجارب البحثيّة والجهد الإنسانيّ الدؤوب في مجال قضايا المعرفة تكشف عن منحى تصاعدي لفهم ثغرات التصوّر والتصديق الإنسانيين في مجال المعرفة وقضاياها، وأنّه لم يبلغ بعد ذروة الفهم في هذا المجال، وتوجد الكثير من الصعوبات التي تحُول دون الوصول إليها. وذلك يتطلب منا عدم المبالغة في القدرات الفعليّة للإنسان، وما توصل إليه في مجال المعرفة والعلم من ناحية، وعدم التشكيك في القدرات الواقعيّة للإنسان، وأنّه قادر على اكتشاف المزيد مما لم نتوصل إليه بعد في مجال المعرفة وقضاياها من ناحية ثانية.

إنّ عدم المبالغة في القضايا المعرفية، والتواضع فيها من ناحية، وعدم اليأس من قدرات الإنسان وطاقاته الهائلة للكشف عن المزيد من ناحية ثانية، كفيل بإعطاء المزيد من القوة والمنعة للإنسان في

الاستمرار في هذا الدرب، والوصول إلى مزيد من النتائج والاستخلاصات النافعة والدقيقة.

انطلاقاً مما ذكرنا يمكن القول إن المعرفة الإنسانيّة بالمفهوم الذي سبق أن بيناه تتصف بالخصائص التالية:

أ ـ المعرفة فعل وتفاعل إنساني:

تعتبر الخصوصيّة البشرية للمعرفة من أهم خصائص المعرفة على الإطلاق. وتعني هذه الخصوصيّة أن المعارف البشرية ليست مطلقة بحالٍ من الأحوال، بل إنّها تتبع الواقع الإنسانيّ وما يحيط به من علم ومعلومات وتصوّر وتصديقات ومؤثرات أخرى. والمعرفة فعل وتفاعل إنساني، إنّها فعل إنسانيّ لأنّها نتيجة الجهد المعرفيّ للإنسان، وإنّها تفاعل كونها من نتائج تأثر الإنسان بالمعلومات والمعطيات الأخرى التي تحيط بالواقعة قيد البحث والدراسة. وعليه فإنّ الإدراك الإنسانيّ بعكس ما تشيعه الموضوعيّة المادّية من أنّه عمليّة محكومة مسبقاً بقوانين الطبيعة/المادة، وينظر للارتباط بين الواقع والمعطيات الحسّيّة في عقل الإنسان، على أنّه عمليّة تلقائية باعتبار أن الأشياء مرتبطة في الواقع برباط السببيّة الواضح، ولا تتأثر عمليّة الإدراك بالزمان أو المكان أو موقع المدرك من الظاهرة، فإنّ عمليّة الإدراك بعكس ذلك تماماً تتأثر تأثّراً واضحاً وشديداً بالواقع الزمانيّ والمكانيّ وحالات الإنسان النفسيّة ومواقفه المعلنة والمضمرة تجاه قضايا الإنسان والحياة.

ب ـ المعرفة تنتج عن التمعن والبحث والتفكير:

المعرفة فعل إنسانيّ حرّ، طوعيّ وواعٍ، تنتج من خلال ممارسة التفكير والبحث في مجال من المجالات، ولا يمكن أن تتولد خارج حالة الوعي كالمنام، وفي حالة الإغماء والسكر وغيرها من الحالات

التي يفقد الإنسان حالة الوعي والانتباه. وكلما توقد ذهن الإنسان أكثر وتمكن من زيادة درجة وعيه، ونجح في تحديد دقيق للأدوات والوسائط التي يستخدمها في مجال المعرفة، زاد من فرص نجاحه وخفف من درجة اخفاقاته. التفكير المعرفيّ ينبغي أن يتصف بـ «مهارات التركيز» التي تتوجه إلى توضيح ظروف المشكلة وتحديد الأهداف قبل القيام بجمع المعلومات من خلال الملاحظة الدقيقة وإثارة الأسئلة، كما إنّ من لوازم كلّ تفكير معرفيّ التسلح بـ «مهارات تنظيم المعلومات» من خلال عمليات المقارنة والتصنيف والترتيب، و«مهارات التحليل» عبر تحديد الخصائص والمكوّنات وبيان العلاقات والاشتباكات والربط بين المكونات. والأهمّ من ذلك كلّه القدرة على «الإنتاج والاستنتاج» بالتفكير بما هو أبعد من المعلومات المتوفّرة لسدّ الثغرات، وتطوير المناخات، وتجديد الإطارات، وإغناء الموضوعات وإشباع المعطيات، وتعديل المسارات، ودحض المغالطات، وتبيين المفارقات.

ج ـ المعرفة تراكمية، تصاعدية وتنافسيّة:

تتصف المعرفة الإنسانيّة بالتصاعدية والتراكمية في آنٍ واحد. إنّ التراكمية وسيلة لنمو المعرفة وتطويرها في كلّ مجال معرفيّ، وتعتمد على التوسع العامودي الذي يتمّ عن طريق تراكم المعارف والخبرات من خلال عمليات الدمج والتصحيح والتعديل والترميم والإضافة والحذف. كما إنّها تارة تصاعدية ولا تتبع نظام التراكم، بل يشذّ عنه وتعتمد الخط التصاعدي للمعرفة من خلال القفزة التي لا يتمّ التقيد فيها بالتواصل، وإنّما الهندسة المعرفية الجديدة تنتج معرفة مختلفة، لا تنحو نحو التواصل والتراكم وإنّما الانفصال والتمايز. وفي مطلق الأحوال فإنّ التنافس على صعيد القضايا المعرفية تساهم في زيادة فرص النجاح، وتساعد الإنسان على اختيار بدائل قادرة على مزيد

من الاستمرار والتعايش، وذلك من خلال تحقيق تميز معرفيّ، يؤدّي إلى تطوير مستمر لعناصر القوة، في مجال المعرفة واستبعاد العناصر المخلّة والمعيقة لحركة المعرفة لتحقيق التطوير والتغيير.

د ـ المعرفة تعتمد القيّم والاعتبارات:

إنّ المعارف عموماً والمعارف الإنسانيّة بشكلٍ خاص تتبع نظام القيم المعرفية السائدة، أو التي يتوصل إليها الباحث من خلال عمليّة البحث والخبرة المعرفيتين. كما إنّ المعرفة تخضع لجملةٍ من الاعتبارات التي يفرضها الواقع المعرفيّ والتقاليد السائدة في مجال المعرفة. وتعتبر «الموضوعيّة» من القيم الأساسيّة المعتمدة في البحث الظاهراتي للقضايا والموضوعات.

وهي تعني «إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوبها أهواء أو مصالح أو تحيزات، أي تستند الأحكام إلى النظر إلى الحقائق على أساس العقل، وبعبارة أخرى تعني الموضوعيّة الإيمان بأنّ لموضوعات المعرفة وجوداً مادّياً خارجيّاً في الواقع، وأنّ الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعيّة القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المدركة) إدراكاً كاملاً. وعلى الجانب الآخر، كلمة الذاتيّ تعني الفردي، أي ما يخصّ شخصاً واحداً، فإن وُصِف شخص بأنّ تفكيره ذاتي فهذا يعني أنّه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه، ويُطلق لفظ ذاتيّ توسُّعاً على ما كان مصدره الفكر وليس الواقع. ومن هنا، فإنّ الموضوعيّة (المادّية) تلغي كلّ الثنائيات، وخصوصاً ثنائية الإنسان والطبيعة. تدور الموضوعيّة في إطار السببيّة، وتنقل مركز الإدراك من العقل الإنسانيّ إلى الشيء نفسه، وبالتالي لا تعترف بالخصوصيّة، ومنها الخصوصيّة الإنسانيّة، فهي تركز على العام والمشترك بين الإنسان والطبيعة.. مضافاً إلى ذلك، لا تعترف الموضوعيّة بالغائيَّات الإنسانيّة، ولا بالقصد باعتبارها أشياء لا يمكن دراستها أو قياسها،

بينما تفضل الموضوعيّة الدقة الكميّة، وتعتبر المعرفة نتاج تراكم برّاني للمعلومات»[1]. وهو مخالف للواقع البحثيّ عموماً سيما في القضايا الإنسانيّة حيث إنّ عوامل الذات، ومتغيّرات الواقع، والتجربة الشخصيّة، وقضايا نفسية واجتماعيّة وغيرها، ذات مدخلية كبيرة في الاختيار والاستبعاد والبحث والاستنتاج. وحتى في المشكلات المنطقيّة البحتة لا يمكن الاستبعاد الكلّيّ للاعتقاد لأننا في هذه الحالة نقع في طوبائية ليس لها وجود في العالم البحثيّ والخارجي[2].

ثالثاً: ضوابط المعرفة

ما هي المعرفة المضبوطة؟ هل هناك ضوابط صارمة للمعرفة في كلّ مجال معرفيّ، أم أن المعرفة تتوالد ضمن خصوصيات الحقل المعرفيّ ولا توجد ضوابط عامة تضبط حركتها؟

ينبغي أن نؤكِد على نقطة وهي أنَّ «لكل حضارة من الحضارات تصوّر كوني للعالم؛ أيّ نظرة يُفهَم وفقاً لها كلّ شيء ويقيَّم. والتصوُّر السائد في حضارةٍ ما هو الذي يحدِّد معالمها، ويشكِّل اللحمة بين عناصر معارفها، ويملي منهجيتها، ويوجِّه تربيتها. وهذا التصوّر يشكِّل إطار الاستزادة من المعرفة والمقياس الذي تقاس به. وتصورنا للعالم هو من الأهميّة؛ بحيث لا ندرك أنَّ لدينا تصوراً ما إلّا حين نواجه تصوّراً بديلاً»[3].

إنّ للعلوم والمعارف في الثقافة الإسلاميّة اعتباراتها المختلفة عن

---

(1) ينظر: المسيري، عبد الوهاب: **الذاتيّة والموضوعيّة (مقال)**:
http://tadriss.jeeran.com/pub9.htm

(2) ينظر: كارل، بوبر: **بحثاً عن عالم أفضل**، ترجمة: أحمد مستجير، مكتبة الأسرة، القاهرة، 1999، ص 166 وما بعدها.

(3) أغروس، روبرت م. وستانسيو، جورج. ن: **العلم في منظوره الجديد**، عالم المعرفة، العدد 134، جمادى الآخر 1409هـ ـ شباط 1989، ص 15.

الثقافة الغربية، كما هو معلوم. «إذ الثقافة التي تكرست للعلوم في عصر النهضة الأوروبية، ولا سيّما بعد الثورة العلميّة في القرن السابع عشر الميلادي أدّت إلى تحميل صورة أو أنموذج جديد وأجنبي عن التراث العلمي السائد آنذاك، تلك الصورة التي نشأت مباشرةً من خصوصيّة التفكير الإنسانيّ ـ العقلاني، وما كان يسود فيه من الاتّجاه العلماني تحديداً. هذا ما تحقق على الرغم من سعي بعض الشخصيّات الفكرية البارزة آنذاك في الحفاظ على الجانب القدسيّ من النظام العالمي»[1]. تلك القدسيّة التي تمنح للعالم نظامه الأشمل، الأكثر تناسقاً وتناغماً، والأقرب إلى القلب والروح، والأبعد عن التشتت والتبعثر.

ولذلك نجد أنَّ «العلم الجديد يبتني على فلسفة تقوم على مبدإ استنتاج الأشياء بعضها من بعضها الآخر»[2]. «كما أنَّ محتوى العلم يؤلَّف انطلاقاً من أصالة الحقيقة[3]، وأصالة الذهن[4]، وأصالة العمل[5]، في آنٍ واحد معاً. وهذه الأبعاد من المعرفة تشكِّل أساساً لفلسفة العلم، تلك المعرفة التي تبنى على الأمر الذهني، الفاقد للملاك[6]، وعلى الاعتبار[7]، المحض»[8]. و«العالم حسب هذا

(1) نصر، حسين: **الحاجة إلى العلم المقدّس** (الترجمة الفارسية)، طه، قم، 1382هـ.ش.، 2003م، ص 129.

(2) العطاس، محمد نقيب: **«الإسلام وفلسفة العلم»**، ضمن كتاب: **مدخل إلى النظرة الكونية الإسلامية** (الترجمة الفارسية)، جامعة طهران، 1374هـ.ش.، 1996م، ص 70.

(3) Realism.

(4) Idealism.

(5) Pragmatism.

(6) Arbitrary.

(7) Conventional.

(8) المصدر نفسه.

التصوّر عالم مستقل وأزليّ، ونظام قائم بذاته، يعمل وفقاً لقوانينه الخاصة»[1].

ولا شكّ في الاختلاف بين هذه النظرة، والنظرة الإسلاميّة إلى العلوم والمعارف؛ حيث إنَّ الحقيقة ـ من منظور إسلامي ـ لا تكمن في خصائص القضايا، المعتقدات، والأحكام فحسب بل تعتمد على خصوصيّة نفس الحقيقة أيضاً.

إنّ للعلم والمعرفة في المصادر الإسلامية[2]، والتراث العلمي الإسلامي معانٍ مختلفة[3]. غير أنّها جميعاً تشترك في الالتزام بفلسفة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) حيث إنّ العلم في الإطلاق القرآني هو إدراك الشيء بحقيقته، وهو على قسمين: إدراك ذات الشيء، والآخر: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفيّ عنه. فالأول هو المتعدي إلى مفعولٍ واحد، نحو: ﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ الأنفال: الآية 60. والثاني: المتعدي إلى مفعولين، نحو: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ سورة الممتحنة: الآية 10. وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ ٱللَّهُ ٱلرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَآ أُجِبْتُمْ قَالُواْ لَا عِلْمَ لَنَآ﴾ سورة المائدة: الآية 109. وربّما استعمل بمعنى الإعلام إذا كان فيه تكرير نحو: ﴿أَتُعَلِّمُونَ ٱللَّهَ بِدِينِكُمْ﴾ سورة الحجرات: الآية 16. وفي السنة، ورد مجموعة مواصفات للعلم والعالم مثل: «الخشية ميراث العلم، وشعاع المعرفة وقلب الإيمان ومن حرم الخشية لا يكون عالماً، وإن شقّ الشعر في متشابهات العلم» **بحار الأنوار**، ج2، ص 52. أو ما ورد عن النبي (ص): «من ازداد علماً ولم يزدد هدىً فقد ازداد من الله بعداً».

(3) حيث نجد أول تحديد للعلوم لدى «جابر بن حيان»؛ إذ يرى «أنّ حدّ علم الدين أنّه صور يتحلى بها العقل لتستعملها في ما يرجى الانتفاع به بعد الموت». كما يرى «أنّ حدّ العلم الشرعيّ أنّه العلم المقصود به أفضل السياسات النافعة ديناً ودنياً، لما كان من منافع الدنيا نافعاً بعد الموت». وحسب «جابر» فإنَّ «حدّ العلم العقلي أنّه علم ما غاب عن الحواس وتحلّى به العقل الجزئي من أحوال العلّة الأولى، وأحوال نفسه، وأحوال العقل الكلّيّ، والنفس الكليّة والجزئيّة... كتاب الحدود لجابر بن حيان، ضمن: **المصطلح الفلسفي عند العرب**، لعبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م، ص 170 ـ 171.

واحدة تعتبر الحقيقة ذات طبقات ودرجات، ولا يقتصر مصدر المعرفة على الحسّ والتجربة فحسب، بل يعدّ الشهود والإلهام والوحي مصادر أخرى للمعرفة. كما إنّ التغيير في المنظور الإسلامي ليس صفة للحقيقة بشكلٍ مطلق ومطرد.

على أن الاختلاف الفلسفيّ بين العلوم والمعارف الإسلاميّة، والعلوم والمعارف الحديثة لا يعني عدم إمكانية الالتقاء والاتّفاق على بعض المبادئ العامة؛ إذ كما يقول الفيلسوف والفيزيائي البريطاني الشهير «إيان باربور»: «لا يوجد أيّ منهج علمي ثابت وحصري في مجال العلم والقضايا العلميّة، ولا يمكن الحديث عن القواعد المعجزة، ولا عن المراحل المعرفية الخماسيّة التي تنتج نتائج علميّة»[1].

ولكن في الوقت نفسه يمكن الحديث عن بعض المعايير العامة لتقويم الأفكار والنظريات تقويماً علمياً، وذلك كالمعايير الثلاثة الآتية[2].

أ ـ توافق النظريّة والفكرة مع المعطيات الحقليّة الموجودة:

فمثلاً التوافق مع الاختبار في العلوم التجريبية يُعدّ من الخصائص المهمّة؛ ولذلك يسمّي «تولمن» النظريّة بـ «جواز الاستنتاج»، بمعنى أنّه يسمح لصاحب النظريّة أن يصل إلى نتائج منطقيّة من خلاله. وهذه المنطقية تسمح بالاستنتاج في الموارد المشابهة التي تتوفّر ذات الفكرة والمعطيات الرديفة.

---

(1) باربور، إيان: **علم ودين** (بالفارسية)، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ط2، 1374هـ.ش.، 1995م، ص 170.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص 177 ـ 179.

ب ـ الاتّساق الذاتي:

إنّ الصلات المنطقيّة القائمة بين المفاهيم المطروحة في مجال من المجالات كالتجانس، والانسجام تؤدّي إلى عدم بروز التناقضات المنطقيّة. وتوفّر «الصلات المتعدّدة الأطراف»، بين المفاهيم في الداخل والخارج. وتالياً تمنع عن حصول الاضطراب في المفاهيم، وتعطي جواز الاستمرار والاستنتاج.

ج ـ الجامعية:

بمعنى قدرة النظريّة أو الفكرة على إبراز الوحدة المضمرة بين الظواهر المختلفة. وهذه الخصوصيّة تمنح التناسق بين أجزاء البحث وتفرض حالة التواصل المنطقي لمختلف أجزاء القضايا المطروحة.

إنّ هذه الخصائص العامة ترسم صورة عامّة للمعرفة المتماسكة التي سوف نتحدث عنها لاحقاً، وتبين الإطار العام للمعرفة المضبوطة، من دون الدخول إلى الخصائص الحقليّة والمتطلبات الأخرى لكلّ معرفة بعينها.

رابعاً: أنواع المعرفة

ما هي أقسام المعرفة؟ وما هو أساس تقسيمها؟ هل الاختلاف في الحقل المعرفيّ يؤدّي إلى التنوع في المعرفة؟ وهل التنوع سابق على المعرفة أم هو وليدها؟

لقد اتّجه البعض إلى التمييز بين الأيديولوجيا والمعرفة العلميّة، وذلك نظراً إلى خلفيات الباحث والأرضية المعرفية التي ينطلق منها. والمراد بالأيديولوجيا بحسب «كارل مانهايم» هي «الأفكار المشوهة التي تطلقها الطبقة الحاكمة لتحافظ على النظام الاجتماعيّ الحالي أو النظام الاجتماعيّ السابق». أو بحسب «ألتوسير» فإنّها «الوعي الزائف

أو المغلوط الذي يتكوّن للفعل الاجتماعيّ». أو هي «نظام الأفكار المتداخلة كالمعتقدات والأساطير التي تؤمن بها جماعة معيّنة أو مجتمع ما وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعيّة والأخلاقيّة والدينيّة والسياسيّة والاقتصاديّة وتبررها في نفس الوقت». ومن هنا يتمّ التمييز بينها وبين المعرفة العلميّة من خلال النقاط الآتية[1]:

أ ـ الإطلاقية في مقابل النّسبيّة:

تتأسس هذه المقابلة على اعتباريات الاكتمال وبالتالي الانغلاق أيّ انتهاء القول داخل الوعي الأيديولوجي، بينما تقوم النّسبيّة على اعتبار عدم الانغلاق، أيّ ضرورة البحث المستمر داخل المعرفة العلميّة.

ب ـ التعميم في مقابل التدقيق:

تتسم الأحكام في داخل الوعي الأيديولوجي بعموميتها غير المتمحصة، أما المعرفة العلميّة فمن ضمن مباحثها انطباق أحكامها على موضوعاتها وفي حال التعميم فهي مشروطة.

جـ ـ الاستنباط التأمّلي في مقابل الاستقراء العلميّ:

تتجه الفاعلية الذهنيّة في الأساس داخل الوعي الأيديولوجي إلى مجموعة المقولات النظريّة من أجل الكشف عن مدلولاتها وتبيان وصوابيتها وتكاملها وتعبيرها عن الحقيقة النهائية، وبالتالي سيكون اشتغالها الأساس وموضوعها المركزيّ هو النّص والاستنباط منه والتأسيس لوحدته ونسقيته، بينما تتجه الفاعلية العلميّة إلى الواقع

---

(1) النقاط الواردة تمّ اقتباسها من: عادل عزيز: «العقل والنقل والممكن والمستحيل» (بتصرف قليل). انظر: http://www.gheblawi.com/text.htm

الخارجيّ من أجل فحصه واكتشافه وصياغته، فلذا نجد أنّها تعتمد الوصف من خلال الاستقراء، والتحليل من خلال التجميع البنيوي للحقائق، والتأكد من خلال التجريب والتحقق.

د ـ امتلاك الحقيقة في مقابلة تعدد الحقيقة:

الوعي الأيديولوجي لإطلاقيته وتعميماته غير الحذرة، يرى في نفسه ممتلك الحقيقة والوصيّ عليها (من داخل وعي كوني يرى نفسه مسؤول على تقديمه بكافة السبل والوسائل)، بينما المعرفة العلميّة تؤمن بنسبيّة المعرفة وتعدد مستوياتها، فبالتالي الحقيقة عندها مركبة ومتعدّدة الأوجه ومتحددة بجهة التناول، ما يحدّ من غلوائها لصالح التواضع في تقديمها والمنافحة عنها.

هـ ـ اليقين في مقابل الشك:

يقوم الوعي الأيديولوجيّ على جملة مقولات ونصوص قطعيّة لا تقبل الشك ولا التساؤل، وذلك لقطعيّة التأسيس أو لقطعيّة المصدر، وبالتالي كلّ ما يترتب من فاعلية تأسيساً عليها يكون له نفس حكمها. مثل هذه الرؤية تولد الطمأنينة وتشعر أصحابها بامتلاك ناصية الحقيقة والخلاص بشكل متفرد وأحادي. أما العلم فهو ينشأ من داخل الشك والتساؤلات وكلّ معرفة قابلة للجدل، وإعادة البناء وبالتالي لا يولد العلم عند أصحابه الشعور بامتلاك الحقيقة، بل في العادة يشعرهم بابتعاد الحقيقة كلما اقتربوا منها، وهذا من ضروراته تولد القلق والشك المستمر.

و ـ منظومات إيمانيّة في مقابل فروض ونظريات وحقائق:

الوعي الأيديولوجي يتأسس على الإيمان، فهناك دائماً مجموعة حقائق بديهية يبدأ منها كلّ شيء، وهي الإطار المرجعي المشكل

للوعي والضابط له، وتكون هذه الحقائق ـ في العادة ـ غير قابلة للمساءلة ولا للكشف المنهجيّ من حيث مصادرها وآلياتها وبُناها. بينما نجد المعرفة العلميّة في المقابل تقوم على مجموعة حقائق هي دائماً في طور المساءلة والبلورة، وقد مرت بجملة مراحل: كفرضيات بالتعاضد تحوّلت إلى نظريات ومن خلال التجريب والتحقق ترتقي إلى مستوى الحقائق، ولا تستكين ولا تتحوّل إلى معطيات نهائية في حال قيام معارف قادرة على الإشكال عليها.

ز ـ الغائية النفعية في مقابل الحقيقة:

إنّ مطلب الوعي الأيديولوجي تحقيق طموحاته الإيمانيّة فهو يسعى إلى نشر الحقيقة التي يمتلكها وحده وتعميمها، وبالتالي من أجل نشر هذه الحقيقة (كغاية)، يغدو مبرراً السبل التي سيسلكها. أما الوعي العلمي فهو يسعى للحقيقة التي لا يمتلكها أحد بل هي ملك للجميع، ومطلب دائماً غير قابل للتحقق إلّا بشكلٍ نسبيّ، فهي بالتالي لن تخلق عند أصحابها دافعية موجهة للسلوك.

ح ـ الانتقائية في مقابل الكشف:

التعامل مع الأشياء والوقائع والمعارف يتمّ داخل الوعي الأيديولوجي، من داخل تقدير مردوديتها على هذا الوعيّ، بحيث تُنْتَقى الأشياء والوقائع والمعارف المؤيدة، وتُنفى وتُخفى الأشياء والوقائع والمعارف المخالفة والمشكلة. أما الوعي العلميّ فهو في سعي دائماً لالتماس الموضوعيّة المحايدة رغم صعوبتها، ولا يخشى من كشف الحقيقة إلّا بمقدار تدخّل الأيديولوجيا في مساراته سواء بادعاءاتها الأخلاقيّة أو العقدية. وغيرها من صور الاختلاف.

إنّ التأمّل في النقاط التي أوردناها يكشف عن بعد أيديولوجي ـ تعبويّ واضح خلف كلّ التعابير شبه العلميّة للتمييز بين

ما هو علمي ـ معرفيّ، وما هو أيديولوجي ـ تعبويّ. وذلك يرجع إلى افتراض نمطين من التعاطي، ووجود صفين لا يمكن التلاقي بينهما بشكلٍ من الأشكال، وهو مخالف للواقع العمليّ والبحثيّ. إذ لا واقع لهكذا اصطفاف إلّا في أذهان الأيديولوجيين الذين ليس لهم إلّا هم التفريق على أساس عناوين مصطنعة.

وأما الواقع البحثيّ فهو شيء آخر تماماً، حيث إنّ هناك أيديولوجيين ـ بحسب تعبير هؤلاء ـ ممن لهم التعلق الدينيّ والمبدئي والإيماني، هم أكثر التزاماً بالموضوعيّة وحرية الرأي ودقة البحث وسلامة الرؤية وجرأة التعبير والبحث العلمي، ممن يصفون أنفسهم بأصحاب الوعي العلميّ، حيث إنّ بعض هؤلاء أكثر ديماغوجية ممن ينعتونهم بالأيديولوجيين، والعكس صحيح أيضاً.

من هنا، فإنّ الدقة والموضوعيّة تقتضيان الابتعاد عن تصنيفات وتقسيمات ليس لها مبرر في الواقع البحثيّ والواقع العمليّ، وإن كان هناك من نماذج فهي موجودة في كلّ الصفوف والتوجهات ولا يقتصر وجودها على مجموعة دون أخرى.

وما يبدو أكثر تطابقاً مع الواقع البحثيّ وأكثر انسجاماً مع مقتضيات البحث الموضوعي هو دعوى وجود نوعين من المعرفة، معرفة متماسكة، ومعرفة غير متماسكة أو ما نصطلح عليه بـ «معرفة مضطربة». ويمكن التفريق بينهما من خلال الأمور التالية:

أ ـ المعرفة المتماسكة:

هي تلك المعرفة التي تخضع لنظام منطقيّ في بنائها، وفي منهجها، وفي مفاهيمها، وفي رؤيتها للقضايا والأمور. والتماسك ينظر إليه من ناحيتين:

- **التماسك الداخلي**: يتجلى التماسك الداخليّ في البنية العامة

الداخليّة، وترابط الأجزاء والمفاهيم، والتصورات والتصديقات المعتمدة، وما تجسده المعرفة من رؤية وموقف تجاه الموضوعات المطروحة، والقضايا الشائكة، وتجاه مستويات الواقع (الحقّ، الحقيقة والمتحقق).

- **التماسك الخارجي**: وأما التماسك الخارجيّ فيتجلّى من خلال الصلات التي تنسجها المعرفة بالموضوعات ذات الصلة، والقضايا الكبرى، بدءًا من الرؤية الكونيّة التي تعتمدها المعرفة، والقيم التي تنشدها، والمعلومات التي تروّجها، والمعطيات التي تسوقها، وصولاً إلى الآليات التي تستخدمها في تكوين الموقف وتقريره.

ب ـ المعرفة المضطربة:

وأما المعرفة المضطربة فهي تلك التي لا تنجح في صياغة صورة واضحة، ومتماسكة ومحكمة، للموضوعات والقضايا ذات الصلة، داخليّاً وخارجيّاً. بل تخفق في صياغة نظريّة واضحة، وتعجز عن تحقيق هدف معرفيّ واضح، وإنّما تدور حول قضايا فارغة، وتكتفي من المعرفة بترداد مصطلحات وتصوّرات وتصديقات براقة تارة وبالية أخرى، والجامع بينهما الالتباس والارتماس والاقتباس: التباس في المفاهيم والرؤى والمواقف، وارتماس في عناوين فارغة ومضامين جامدة وعبارات تائهة، واقتباس من الجديد الناشئ أو من القديم البالي.

وعليه فإنّ الاضطراب يصبح سيّد الموقف في مجال المعرفة، ولا شكّ في أنّ المعرفة المضطربة ليس باستطاعتها معالجة القضايا الشائكة، وإنّما تزيدها تيهاً وضياعاً، ولا يمكن الركون إلى ما ينتج منها بشكلٍ من الأشكال.

المطلب الثاني
المعرفة التفسيرية وخصائصها

تمهيد

ما هي خصائص المعرفة التفسيرية؟ وكيف يصار إلى تنظيم تلك المعرفة؟ هل هناك من اعتبارات تنظيميّة لتنظيم المعرفة أم أن كلّ ذلك يناط بالمفسّر وقدراته الفعليّة كي يقوم بما هو لازم بهذا الخصوص؟

الحقيقة إنّ المعرفة التفسيرية كغيرها من المعارف البشرية، شهدت تطوّرات ملحوظة في طريقة بحثها، وصور تنظيمها عبر الزمن. واتّخذت صوراً مختلفة من البحث والتنظيم، وكان الأساس في ذلك بالدرجة الأولى جهود المفسّر وقدراته العلميّة والعمليّة لممارسة الضوابط والاعتبارات الفعليّة للمعرفة المضبوطة. إلّا أنّه كما هو واضح لا يكفي أن يترك كلّ تلك الأمور إلى المفسّر من دون وجود ضوابط واضحة واعتبارات محددة لصور التوضيب والتنظيم. وعليه فسوف نتناول الموضوع ضمن الأسئلة المطروحة كي نرى ما هي خصائص المعرفة التفسيرية، وكيف يمكن تنظيمها، وذلك ضمن النقاط الآتية:

أولاً: خصائص المعرفة التفسيرية

ما هي خصائص المعرفة التفسيرية؟ هل هناك من اختلاف بين المعرفة بمفهومها العام والمعرفة في مجال التفسير؟ هل القرآن له منهجه المعرفيّ الخاص، أم ليس للقرآن من منهجيّة معيّنة في التعاطي مع قضايا المعرفة؟ هل للقرآن من موقف واضح إزاء

أساليب المعرفة المختلفة؟ أم أن القرآن ترك هذا الأمر للباحثين أنفسهم؟

إنّ التأمّل في الآيات القرآنيّة يكشف عن أن القرآن يؤكّد على مبادئ عامة في مجال المعرفة، من قبيل التركيز على دور العقل والتأمّل والتفكير والبحث، ويتجنب الدخول في القضايا التفصيلية المتصلة بالمعرفة كونها شأناً إنسانياً، متروكاً إلى عقل الإنسان، وتجربته في مجال البحث والتحقيق. وذلك في مثل الآيات: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1]، ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[2]، ﴿۞ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[3]، ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾[4]، ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾[5]، وغيرها من الآيات الداعية إلى التفكير والتأمّل وإعمال العقل في قضايا الدين والدنيا.

وعليه لا تستقيم بعض الاستنتاجات التي تسعى لإقحام الآيات القرآنيّة في تفاصيل القضايا المعرفية، وتأسيس إطار نظريّ مستوحى مباشرة من الآيات القرآنيّة، ما يعني نفي دور الإنسان وعقله، الذي هو بدوره من الله، في البحث عن الأسس والاعتبارات والبناء على التجارب والخبرات التي يكسبها الإنسان في حياته العلميّة والعمليّة.

---

(1) سورة البقرة: الآية 242.

(2) سورة البقرة: الآية 269.

(3) سورة الأنفال: الآية 22.

(4) سورة الحجر: الآية 75.

(5) سورة الحج: الآية 46.

إنّ المواقف المعرفية التي تشكّلت انطلاقاً من التمايز القائم بين التصوّر الإسلامي والتصوّر الوضعي المؤسس على اعتبارات مادّية، ملموسة ودنيوية، قد لا تكون كافية لنفي معرفة وإثبات أخرى. لأنّ تلك التمايزات لا تُبنى على اعتبارات معرفية، بقدر ما يتمّ التأكيد فيها على اعتبارات راجعة إلى تقييم المعرفة، والتمييز بين الصواب والخطأ، والمقبول وغير المقبول، المطلوب وغير المطلوب. وكما هو واضح فإنّ هذه الاعتبارت راجعة إلى ما بعد المعرفة، والهدف منها التقييم والتثبت، وليس التدوين والقراءة.

من هنا، فإنّ القول بأنّ «هنا بالتحديد لحظة الفصل والوصل ما بين القرآن والإبستمولوجيا المعاصرة. لحظة الفصل؛ لأنّ الطارق القرآنيّ الغيبي على الإبستمولوجيا من شأنه تحقيق الفصل ما بين الإبستمولوجيا والوضعيّة، ولحظة الوصل بذات الوقت؛ لأنّ هناك ما هو مشترك بين القرآن والإبستمولوجيا وهو الوعيّ المفتوح. لأنّه يسمّو بهذه الإبستمولوجيا نحو المطلق الكونيّ والمطلق الإنسانيّ وصولاً إلى «اللاقانون» إلى «اللامحددات» فالقرآن يتعامل مع الإنسان بوصفه كائناً كونيّاً يَرقى في تكوينه ونزوعه اللامتناهي على البوتقة الوضعيّة»[1]، كلام بعدي وليس قبليّاً، موقعه بعد الفهم والمعرفة وليس قبلهما، وفي غير ذلك فإنّه يؤدّي إلى القول بالتفكيك بين أنواع المعرفة. إنّ هذا الكلام وما يساوقه في النتيجة والجوهر يرمي إلى مرحلة التقييم، وماذا نأخذ، وماذا نترك، مما نصل إليه من نتائج ومعارف ومعلومات، وهو موضوع متروك لعمليّة التقييم التي تلي الفهم والتدوين.

وتالياً، فإنّ ما يصل إليه الكاتب الجليل من استنتاج أنّ «وظيفة القرآن ـ بالنسبة للإبستمولوجيا المعاصرة ـ أنّه يسدّ النقص في

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد: **إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية.**

المعرفة الكونيّة بمنطق (الاستيعاب) و (التجاوز) معاً. رجوعاً إلى تركيبة القرآن نفسه بوصفه معادلاً معرفيّاً مطلقاً في حدّ ذاته لمطلق الإنسان ومطلق الوجود الكونيّ. فهو كتاب (متعالٍ) بمعنى مطلق تعطي نصوصه أو آياته الكونيّة حتى بما فيها من ملائكة وجنّ متاحات وعي لامتناهٍ في كون لا متناهٍ، فالخلق في القرآن يتجاوز خصائص المادة وتفاعلاتها المنضبطة إلى تفعيلها عبر حركة كونية لا متناهية»[1]، هو كلام توصيفي لحالةٍ قائمة، وليس استنتاجاً انطلاقاً من اعتبارات معرفية مفارقة.

ثانياً: تنظيم المعرفة التفسيرية

يعتبر تنظيم المعرفة من المواضيع الحساسة وذو قيمة كبيرة في مجال المعرفة. حيث إنّ الكثير من اللغط المعرفيّ يرجع سببه إلى سوء التنظيم. والموضوع من المواضيع الشيقة والمفيدة التي من شأنها أن تساعد الباحثين في مجال المعرفة، ومن المناسب تناول هذا الأمر في فلسفة العلم. وبما أن تنظيم المعرفة يشكّل تحديّاً أساسيّاً لكلّ باحثٍ في مجال المعرفة، وأنّ مستوى نجاح الباحث وإخفاقه، يرتبط ارتباطاً كليّاً بصور تنظيم المعرفة، نشير إلى بعض أقسام تنظيم المعرفة بما يتناسب مع الموضوع المبحوث عنه أي علم التفسير. وذلك انطلاقاً من أن الباحث القدير والناجح ليس من له إلمام كبير بمعطيات معرفية، ويجسّد مخزوناً معرفيّاً هائلاً، بل الباحث النّاجح هو الشخص القادر على حسن توضيب المعرفة للحصول على نتائج واضحة وسليمة ونافعة.

---

(1) محمد أبو القاسم حاج حمد المصدر نفسه. سبق لي أن ناقشت وجهة نظر الباحث الجليل الصديق المرحوم محمد حاج حمد معه شخصياً، قبل وفاته بسنتين تقريباً، وذلك في بيروت.

ولتحقيق هذه الأمنية على الباحث أن يستفيد من خبرته الشخصيّة وتجاربه المعرفية، كما توجد بعض النقاط العملانية المهمّة التي من شأنها مساعدة الباحث كي لا يقع في الخطأ عند التوضيب، ولا يقتصر في التبويب على المبدأ الشائع «الكلام يجر الكلام» وإنّما عليه أن يكون صاحب خطة ورؤية وإطار للبحث والدرس. وفي ما يأتي إشارة إلى بعض اعتبارات التنظيم فيما يتصل بالتفسير:

أ ـ التنظيم الحقليّ:

إنّ تنظيم المعرفة يقوم تارةً على اعتبارات حقليّة بحتة، بحيث تتحكم في تنظيم المعرفة مقتضيات الحقل المعرفيّ من دون النظر إلى عوامل أخرى. والتنظيم بحسب مقتضيات الحقل يتطلب التركيز على الواقع المعرفيّ والعمليّ للحقل المبحوث عنه، من دون الأخذ بعين الاعتبار أموراً أخرى دخيلة أو غير دخيلة. فإنّ التفسير كحقل معرفيّ له متطلباته وخصائصه واقتضاءاته التي ينبغي أن يؤخذ بالاعتبار عند تنظيم أبحاثه. التفسير يدور حول آيات القرآن ومعانيه ومقاصده، فالمدار في التنظيم هو مقتضيات العمل التفسيري البحت، من دون الالتفات إلى مقتضيات أخرى رديفة أو موازية.

ب ـ التنظيم الإطاري:

التنظيم بحسب إطار البحث هو أمر افتراضي بحت، يتصل بفرضيات البحث والخطط الموضوعة للبحث. وإطار الموضوع تحدده عوامل عدّة من قبيل النّسق العام والنّسق الخاصّ للموضوع المبحوث عنه، منهجيّة البحث، فرضياته، نمط تناول الموضوع وغيرها. يعتمد التنظيم الإطاري في أبحاث ذات علاقة بنظريات مختلفة، من شأنها أن تغيّر الموقف المعرفيّ بحسب مبتنياته النظريّة والبحثيّة. التنظيم الإطاري يخدم قضايا المعرفة في مجالات المعرفة الإنسانيّة والاجتماعيّة، ويساعد على بناء رؤية وفق معطيات الإطار البحثي.

ج ـ التنظيم بالتداعي:

إنّ التنظيم بالتداعي يحصل عندما لا توجد خطة واضحة للعمل البحثيّ، بل يسود التوجّه الشخصيّ للباحث محلّ نظام البحث المنسق، فيتحكم بمفاصل الموضوع البحث على نمط تداعي المسائل والمعلومات، بدل البحث عن الموضوعات وفق خطة مركزية واضحة. وهذه الطريقة من البحث غير موفقة في مجال الأبحاث الجادة، غير أنّها تسود بين فئات مختلفة من الباحثين غير حرفيين، نتيجة سوء التدبير البحثيّ، وفقدان المنهج والخطة البحثية.

د ـ التنظيم بالتوالي:

هناك من يتبرع بأسلوب البحث بالتوالي كنظام للبحث، انطلاقاً من تقاليد بحثية رائجة في مجال التفسير، حيث يبدأ المفسّر بشرح الألفاظ المفردة أولاً، ومن ثمّ يردفه بالبحث عن شأن النزول وسبب النزول، ومن ثمّ الروايات الواردة في المقام، وأخيراً تناول النّص من خلال المعلومات والمعطيات المتوفّرة لديه. إنّ تنظيم البحث التفسيري على نمط كهذا لا بأس به، إن كان هناك من منهجيّة واضحة لعمليّة التفسير. حيث إنّ تناول الموضوع على طريقة التوالي بين مجموعة من المسائل والعناوين البحثية يعطي نوعاً من التنظيم أشبه ما يكون بالتنظيم الحقليّ، الذي يعتمد فيه على معطيات المعرفة الحقليّة، ولوازمها. وهو أسلوب للتنظيم راج بين المفسرين من أمد بعيد.

هـ ـ التنظيم الوظيفي:

يسود التنظيم الوظيفي في البحث المعرفيّ عندما ينطلق الباحث من اعتبارات وظيفية بحتة في تنظيم البحث وإدارته. فعندما يقرر الباحث أن يتناول الموضوع انطلاقاً من دور كلّ قضيّة أو فكرة في البحث أو في

الواقع الخارجيّ المتصل به، عندئذٍ يكون التنظيم وظيفيّاً. التنظيم الوظيفيّ يناسب الأبحاث التي لها طابع تطبيقي، ويساعد ذلك على فرز القضايا المعرفية وفق متطلبات التطبيق والإجراء.

و ـ التنظيم الموضوعي:

هناك طريقة دارجة لتنظيم المعرفة في حقول معرفية مختلفة، حيث يتمّ التنظيم بحسب الموضوعات، وهو يتطلب من الباحث أن ينطلق من الموضوع في البحث والتنظيم والترتيب. التنظيم الموضوعي له فوائد جمّة على صعيد المعرفة، ويؤديّ إلى مزيد من التركيز والتعميق في تناول الموضوعات. إنّ البحث والتنظيم في التفسير الموضوعيّ يقوم على أساس الموضوعات، وهو ما بدأ العمل به في العقود الأخيرة من القرن الماضي، حيث انتشر البحث على الطريقة الموضوعيّة في أوساط المفسرين.

ز ـ التنظيم المسائلي:

إنّ الطريقة الثانية المشابهة للتنظيم الموضوعيّ هو التنظيم بحسب المسائل المطروحة في مجال معرفيّ معيّن. وهو بدوره يؤدّي دور التنظيم الموضوعيّ، حيث ينطلق الباحث من المسائل التي تهمّ معرفة من المعارف فيركز عليها بالبحث والدراسة. ولا شكّ في أن التنظيم المسائليّ ليس بدقة التنظيم الموضوعيّ لجهة التركيز على المحاور البحثية، غير أن العديد من صور التنظيم المسائلي يلتقي التنظيم الموضوعيّ فيكمل بعضُه بعضَه الآخر.

ح ـ التنظيم بالتناظر:

يعتبر التنظيم التناظري من صور تنظيم المعارف التطبيقيّة في حقول الرياضيات، الهندسة، سيما في تخطيط المدن والساحات

العامة والبناء. وهو تارة محوريّ، وأخرى شعاعيّ، وثالثة طبيعيّ، ورابعة هندسيّ، وخامسة مختلط وهكذا.

ط ـ التنظيم بالتلازم:

من الصور الدارجة للتنظيم هو التنظيم بالملازمة، حيث هناك الكثير من القضايا المعرفية التي يوجد بينها نوع من التلازم على صعيد المفاهيم، الأهداف، الضوابط، المبادئ والاعتبارات. فكلّ ذلك يساهم في أن يكون التنظيم وفقاً لمتطلبات تلك الاعتبارات واللوازم.

ي ـ التنظيم بالتناسب:

قد تلعب المناسبة بين المعارف دوراً مهمّاً على صعيد التنظيم والتبويب والطرح والفرز. والمناسبات تتعدد وتختلف بحسب الموضوع، المادة، الحقل، البحث والباحث وغيرها.

إنّ التنظيم بالمناسبة يساعد الباحث على أن يكون حراً في تنظيم المعارف وفق المقتضيات التي يراها في الموضوعات والمسائل والأبحاث، بل في المنهج وطريقة تناول القضايا المعرفية قيد البحث والدرس.

ثالثاً: صور تنظيم المحتوى

ومن ناحية أخرى فإنّ التنظيم المعرفيّ قد يأخذ أبعاداً أخرى، لجهة طريقة سوق المعلومات، وكيفية توضيب المحتوى، وترتيب المضمون البحثيّ، فيعتمد الباحث اعتبارات تالية لهذا الغرض:

أ ـ التنظيم الأفقيّ:

إنّ أكثر صور تنظيم المعرفة شيوعاً هو التنظيم الأفقيّ من هذه

الناحية. وهو التنظيم الذي يقام على خط أفقي من دون الأخذ بعين الاعتبار وجوه الترابط التي تحكم المعرفة مع المعطيات الموجودة. فمثلاً عندما يقوم المفسّر بتنظيم المعلومات والمعطيات اللّغوية والروائية والتاريخية المتوفّرة لديه بخصوص تفسير آية من الآيات، أو مجموعة من الآيات القرآنيّة، فإنّ أسهل صور التنظيم أن يردف تلك المعلومات بالتوالي، سواء أعطي لكلّ واحد من المعطيات عنواناً مستقلاً أم لا. إنّ هذه الصورة من توضيب محتوى المعلومات لا يكشف عن الترابط المنطقي بين الأجزاء، كما لا يمنح صدقيّة للمعطيات قيد البحث والدرس، إلّا بقدر ما يقوم به المفسّر، من توضيح وتنسيق وترميم وتجريح للمعطيات الواردة.

ب ـ التنظيم العاموديّ:

والمقصود بالتنظيم العاموديّ للمعرفة هو التنظيم الذي يقوم على اعتبارات قيميّة معرفية، سواء لجهة القيمة العلميّة للمعلومات والمعطيات، أو لناحية الاعتبار الفعليّ للمعلومة، أو لجهة القيمة التاريخية للمستند، أو لنواحي أخرى. فإنّ المفسّر حينما يتعاطى مع المعلومات ومعطيات التفسير المتوفّرة لديه، فإنّه قد ينطلق من تلك الاعتبارات فيقوم بإدراج معلومة أولاً، وتقديم معطى وتأخير آخر، ومن ثمّ تقييم تلك المعطيات بحسب الاعتبارات التي انطلق منها أولاً.

جـ ـ التنظيم الدائري:

التنظيم الدائري بخلاف التنظيمين السابقين لا ينطلق من اعتبارات قيمية ـ معرفية، ولا يقوم على التوضيب بالتوالي، وإنّما يستدعي بيان المعلومات والمعطيات ضمن دائرة واحدة، آخذاً بعين الاعتبار الترابط والتناسق والتناظر والتقارن والتوازي والتكامل بين المعطيات والمعلومات. إنّ التنظيم الدائري حينما يتخذ قاعدة

للمعلومات في التفسير فإنّه يتطلب أن يدرس صلة كلّ معلومة بالأخرى من نواحي مختلفة كي يتمّ إدراجها في عمليّة التفسير. التنظيم الدائري قد يكون تنظيماً مفتوحاً وقد يكون مغلقاً كما يأتي.

د ـ التنظيم المغلق:

تنظيم المعرفة تارة يتمّ بشكلٍ مغلق، وأخرى بشكلٍ مفتوح. التنظيم يكون مغلقاً حينما لا ينفذ إلى المعطيات الحقليّة أيّ معطى خارجيّ، غير معترّف بها في الحقل المعرّفي. ولهذه الخصوصيّة حسنات وسيئات. من حسنات التنظيم المغلق أن لا يدخل جسم معرفيّ غريب داخل الحقل المبحوث عنه، وهو نوع من الحصانة للحفاظ على خصوصيّة المعرفة القائمة. غير أن في جنب هذه الحسنة وغيرها من حسنات، هناك بعض المشاكل في التنظيم المغلق، من قبيل أن المحافظة على الذات يستدعي إقصاء المعطيات الأخرى الرديفة أو المساعدة أو الموازية، بحجّة أنّها جسم معرفيّ غريب لا يملك سمة الدخول في الحقل المعرفيّ قيد البحث.

هـ ـ التنظيم المفتوح:

وبعكس التنظيم المغلق فإنّ التنظيم المفتوح لا يقبل السياج المعرفيّ الخاصّ، ويسمح بتقبل كلّ أنواع المعرفة ذات الصلة، وإن كان مصدرها خارج الحقل المعرفيّ. ويعتمد التنظيم المفتوح على التعاون المفتوح بين حقول المعرفة من دون استثناء يذكر، إلّا قيد التناسق والتناسب مع الموضوع المبحوث عنه، وذلك بأن لا تكون المعرفة الواردة أجنبية عن الموضوع ودخيلةً عليه.

المبحث الثاني

المعرفة التفسيرية أدواتها ومصادرها

تمهيد

ما هي أدوات المعرفة التفسيرية؟ وما هي مصادرها؟ هل المصادر التفسيرية توقيفية؟ أم أنّها اجتهادية، وتختلف بحسب مناسبات الاجتهاد ومتطلبات الموضوع؟

إنّ المعرفة التفسيرية مثل باقي المعارف لها أدوات معرفية خاصّة بها، قد ساهم في ترتيبها وتنسيقها وضبطها المفسرون عبر أجيال مختلفة حتى وصلت إلينا. كما إنّ للمعرفة التفسيرية مصادرها الخاصة بها، ولكلّ واحد من تلك المصادر قيمتها ودورها وخصائصها من الناحية المعرفية والتفسيرية. إنّ تبادل المعرفة بين مجال التفسير وغيره من مجالات ينبغي أن تخضع لقواعد معيّنة، وأن تراعى فيها ضوابط خاصّة، تلك الضوابط التي ترجع إلى خصوصيّة الحقل التفسيريّ من ناحية، وإلى خصوصيات معرفية للحقول الأخرى من ناحية أخرى. من هنا، سوف نأخذ هذه الأمور بعين الاعتبار لتناول أدوات المعرفة التفسيرية، ومصادرها، ضمن النقاط الآتية:

المطلب الأول
أدوات المعرفة التفسيرية

تمهيد

ما هي أدوات المعرفة التفسيرية؟ توجد أدوات يتمّ الاعتماد عليها في عمليّة التفسير لاعتبارات مختلفة. حيث إنّ المفسّر قد يستند إلى أدوات بهدف فحص المحتوى والمضمون في عمليّة التفسير والتأكد من مدى مصداقيتها، ومدى انطباقها مع النّص ومع شروط التفسير. كما توجد أدوات للفهم والتبيين والتقييم في عمليّة التفسير، يراد من خلالها التأكّد من مصداقيّة الرأي التفسيريّ، ومدى توافقه مع الضوابط المرعيّة الإجراء في العمل التفسيري. مضافاً إلى أدوات يراد منها التثبت من صحة المعلومات لجهة النقل والتدوين والتنظيم. كلّ هذه الأمور سوف نتناولها ضمن النقاط التالية:

أولاً: أدوات الضبط والتخزين

إنّ المعرفة هي أفضل وأثمن ما يملكه الإنسان في حياته ولا يمكن أن تقدر بثمنٍ. وبقدر أهميّة المعرفة عند الإنسان تكون أهميّة الحفاظ عليها وضبطها عن الضياع والتشويه والتغيير. ومن هنا، كان العلماء القدماء يبدون حرصاً شديداً لضبط العلم وحفظه من الدّس والتلاعب والضياع.

إنّ جهد هؤلاء العلماء لم تقترن بالنجاح دائماً، حيث جرت الرياح بما لم تشتهي السفن في كثير من الأحيان، فتمّ إتلاف صحف وكتب مخطوطة كثيرة، ما أدّى إلى ضياع تراث فكريّ وثقافيّ ضخم، سيما في مجال الدراسات القرآنيّة والتفسير التي شكّلت محور التدوين في الجهد المعرفيّ الإسلاميّ.

إنّ الأدوات المتاحة آنذاك لحفظ المعرفة كانت الكتابة بخط اليد، وكانت الصحف المخطوطة تحفظ عند الأشخاص ـ عادة ـ ولم تكن قد أُسّست مكتبات عامة بعد. إنّ هذه الطريقة استمرت لفترة طويلة حتى تمّ تأسيس المكتبات العامة بالمفهوم الحديث لها في عهد العباسيين، وتحديداً من خلال مشروع دار الحكمة في عصر «المأمون العباسي».

إنّ البحث في المخطوط العربي بحث شاق، والبحث فيه خلال القرون الأولى من تاريخه أكبر مشقة وأشدّ عسراً، لأنّ الزمن لم يبق من آثار تلك الفكرة إلّا نماذج قليلة، وجذاذات مبعثرة، لا يمكن أن نخرج من دراستها برأي قاطع أو حقيقة ثابتة. لهذا فإنّ المقدمة الطبيعية لدراسة نشأة المخطوط العربي، وتطوّره هي الحديث عن أدوات الكتابة وموادها عند العرب: ما هي؟ ومتى وجدت؟ وكيف تطوّرت؟[1].

إنّ ما تمّ تطبيقه في التثبت من الحديث عند الباحثين المسلمين هو قمّة البحث العلمي المنضبط، في مجال التأكد من مصداقية المرويات من نواحي مختلفة. ولكن ذلك لا يعني أن طرق الضبط والتخزين نصوصاً روائية كانت، أم نصوصاً تفسيرية، لا يخلو عن بحثٍ ومناقشة من نواحي عدة. وأنّه لا يوجد خطأ في التقدير وفي تثبيت ما هو غير ثابتٍ، وفي نفي ما هو يستحق الثبوت.

ثانياً: أدوات الفحص والتدقيق

كيف يتمّ التأكد من المعرفة في حقل من الحقول؟ وما هي

(1) ينظر: حافظي زهير: **دور تكنولوجيا المعلومات في حفظ المخطوطات العربية**،
http://journal.cybrarians.info/index.php?optio.

أدوات الفحص والتدقيق في مجال معارف التفسير؟ كيف نحلل معطيات محددة، ونستخلص أنها تفسيرية؟ هل للمعرفة في باب التفسير خصوصيات من هذه الناحية؟

إنّ المعرفة لا يكفي أن تتولّد، بل الأهمّ أن تتأكد مصداقياتها في الحقل الخاصّ، خصوصاً بعد مرور الزمان وتغيّر الأحوال. فإن وصلنا إلى معطيات في مجال التفسير، ولم نتمكن من التأكّد من أنّها حصيلة عمل تفسيري، أو منقول بشكلٍ غير سليم من هنا وهناك، فلا شكّ في أنّه لا يمكن التعويل عليها، والتعاطي معها باعتبارها منتجاً تفسيرياً. سيما لو أخذنا بعين الاعتبار وجود خلط كبير بين المعارف المختلفة في المدونات التي وصلت إلينا، وذلك لسببين اثنين:

أ ـ عامل الفصل بين الكاتب والمدوّن، حيث إنّ التأليف في المدوّنات القديمة كان يحكمه عامل الاختلاف بين مؤلّف الموضوع ومدوّنه، وهذا الاختلاف لعب دوراً مهمّاً سلباً تارةً وإيجاباً أخرى. حيث كان المدوّنون في كثيرٍ من الحالات، غير متوفّرين على الشروط لمباشرة التدوين وصياغة المعلومات، وحتى جمعها وضبطها، ما كان يؤدّي إلى الخلط بين المعارف ومواقعها ومناسباتها وحقولها وغيرها من أمور.

ب ـ عامل السرقة العلميّة، وهي كانت شائعة عند طبقة من الناس كانوا يعيشون على موائد الآخرين، وذلك لما كان يترتب على عملهم من فوائد ونتائج مادّية ومعنوية كبيرة، لأهميّة العلم والعلماء في المجتمع الإسلامي عموماً.

من هنا، يلزم الكثير من الدقة والحذر في التعاطي مع معلومات

منثورة هنا وهناك، تحت اسم مدوّنات تفسيرية، وهي ليست ببعيدة عن الدّس والإضافة والنقصان والتغيير والتحوير.

أما العوامل التي من شأنها مساعدة المفسّر للتأكد من صحة وسلامة المعرفة المتوفّرة لديه، هي ما نصطلح عليه أدوات الفحص في مجال المعرفة، ولا يوجد اختلاف كبير بين المعارف عموماً من هذه الناحية، إلّا في بعض التفاصيل التي يمكن معالجتها من خلال الأخذ بنظر الاعتبار خصوصيّة الحقل المَنْويِّ البحث فيه.

ومن تلك الأدوات والاعتبارات ما يأتي:

أ ـ أرضية الحقل:

إنّ التفسير والعمل التفسيري يتمّ في مجالٍ خاص وفي أرضية محددة. لا يمكن أن تكون أرضية معرفية مشاعة بين المعارف كلها. إنّها أرضيّة خاصّة بالعمل التفسيريّ، وتتكّيف مع معطياتها وتجسّد نتائجها، وتتقيد بحدودها مباحات كانت أو محظورات. وبإمكان أيّ باحث عارف أن يتأكّد منها ومن تلك الأرضيّة خصائصها. إننا نلتمس الحقيقة من خلال معرفة تلك الأرضيّة بكلّ ما لها من مداليل ومستلزمات ومعطيات، ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

ب ـ مباني الحقل:

لكلّ حقل معرفيّ مبانيه المعرفية الخاصة به، وهي عبارة عن مجموعة أسس وضوابط وفرضيات متفق بشأنها في المجال المعرفيّ ويتمّ التوصل من خلالها إلى تحقيق إنجاز معرفيّ، أو يتمّ التحقق

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

من إنجازٍ ما. ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ وَأَلْقَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ ۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴿١٠﴾ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ بَلِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١١﴾﴾[1].

جـ ـ مفاهيم الحقل:

إنّ كلّ حقل معرفيّ له مفاهيمه الخاصة به، تلك المفاهيم التي تتحدث عن القضايا الكبرى، وتضيئ على الموضوعات التي يتمّ البحث أو التطرق إليها. وعليه لا يمكن أن ننطلق من مفهوم رياضي ـ مثلاً ـ لإثبات قضيّة حقوقية، والعكس صحيح أيضاً. وكذلك الأمر بالنسبة إلى القرآن وعلم التفسير، فإنّه قد أسس مفاهيم خاصّة بها، هي بمثابة الأدوات المعرفية التي تشكّل الأساس في التعاطي مع الموضوعات والمسائل، ويتطلب التقيد بها، كما يمكن التأكد من خلالها بصحة رأي أو مقال أو بطلانهما. ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾ وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ﴿١٩﴾﴾[2].

د ـ لغة الحقل:

كما إنّ لكلّ حقل معرفيّ مفاهيمه الخاصّة، فكذلك لكلّ حقل معرفيّ مصطلحاته وتعابيره ولغته الخاصة به. ولا يستثنى من هذه القاعدة القرآن الكريم، وتالياً علم التفسير المعني الأوّل بفهم القرآن وتبيينه. ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ

---

(1) سورة لقمان: الآيتان 10 ـ 11.

(2) سورة لقمان: الآيتان 18 ـ 19.

وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۗ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[1].

هـ ـ مصادر الحقل:

تختلف المعارف فيما بينها في المصادر التي تعتمد عليها. فهناك مصدر معتمد في مجال معرفيّ لا يمكن الاستناد إليه في مجال معرفيّ آخر للاختلاف في المصدر بين الحقلين.

والقرآن يستند إلى آيات في الأنفس وفي الآفاق وفي السماء والأرض، والبرّ والبحر، والشمس والقمر، والليل والنّهار، والإنسان والحيوان، والجبال والأنهار وهكذا. ويحوّل تلك الآيات إلى شاهد ودليل على صحة دعواه.

و ـ مناطات الحقل:

لكلّ حقل معرفيّ مناطات واعتبارات خاصة بها. فهناك مناطات واعتبارات في مجال الهندسة والرياضيات لا يمكن الاستعانة بها في مجال القانون وعلم الاجتماع. كما إنّ هناك اعتبارات تتصل بفهم القرآن وتفسيره لا يمكن أن تتوافق مع اعتبارات في مجال درس الطبيعة والكيمياء وهكذا.

ز ـ موضوعات الحقل:

الدارس في مجال الهندسة والرياضيات يبحث عن الكمّ والمقاسات والطول والعرض والعمق والحجم والمساحة والفضاء وغيرها. في حين أن الموضوعات المطروحة في علم الفقه هي تارة أحكام تكليفية متصلة بأفعال الناس كالوجوب والحرمة والإباحة

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

وغيرها، أو أحكام موضوعيّة كالصحة والفساد والقرابة والزوجية وغيرها. وللتفسير أيضاً موضوعات خاصّة به مختلفة عن الحقول السابقة.

حـ ـ قيم الحقل:

وتختلف الحقول المعرفية في القيم التي تعتمدها. فالقيمة في مجال الأخلاق تختلف عن القيم المطروحة في مجال الحرب والصراع، كما إنّ قيم المطروحة في مجال الأوزان والمقادير تختلف عن القيم المتصلة بالقضايا المجتمع والحكم والسياسة وهكذا.

ثالثاً: أدوات الفهم والتحليل والتقييم

كيف نفهم وإلى ما نستند في فهمنا؟ هل هناك أدوات خاصّة للفهم والتحليل في حقل التفسير؟ أم أن التفسير منفتح على كلّ أنواع الفهم، وكافة أساليب التحليل؟ أم أن التفسير يملك ضوابط للفهم والتحليل وليست له أدوات خاصّة به، وتالياً لا يؤكد على أدوات محددة للفهم والاستبيان والتحليل والتبيين، كما لا يدعو إلى إلغاء أداة من أدوات الفهم والتحليل شريطة أن تتوفّر فيها الضوابط المرعية.

لقد استفاد بعض المفسرين من الآية الكريمة: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1]، ليستنتج تالياً أن للقرآن أدوات محددة للفهم والاستبيان، وإلّا لما خص بالذكر السمع والبصر والأفئدة من دون غيرها. وعليه لا ينبغي الإذعان بما هو خارج تلك الأدوات لجهة الاعتبار والاعتداد.

---

(1) سورة النحل: الآية 78.

والحقيقة أن هذا الفهم غير متماسك ولا يستند إلى أساس واضح ومتين؛ لأنّ الآية ليست بصدد حصر أدوات المعرفة بتلكم الموارد والمصادر، بل توجد أدوات معرفية أخرى، ورد ذكرها في القرآن وتمّ التأكيد عليها، وعلى اعتبارها في مجال المعرفة. ثمّ إنّ القرآن ـ من حيث المبدأ ـ ليس في صدد بيان المعتمد وغير المعتمد من أدوات المعرفة، وهو يتناول بعض تلك الأدوات والمصادر. وغاية ما يُفهم من تلك الآيات اعتبار تلك الموارد التي خصّها بالذكر، وأما نفي ما عدا ذلك من الأدوات والمصادر فلا يوجد ما يدل عليه من الآيات، لا بالتصريح ولا بالتلويح.

والمنهج السليم يقتضي أن يتمّ البحث عن موارد أخرى بشكلٍ مستقل، إما من خلال الآيات أو من خلال العقل السليم، والخبرة الإنسانيّة، وذلك من خلال التركيز على سؤال: هل تلك الموارد تملك مقوّمات الإثبات أو مقوّمات النفي المعرفيين أم لا؟

فمثلاً عندما نواجه أداةً للمعرفة كالتأمّل الحرّ، والتدبّر الحرّ، والتفكّر الحرّ، ينبغي أن نبحث عن وفائها بالدور المعرفيّ، بغضّ النظر عن ورودها، أو عدم ورودها في القرآن الكريم. انطلاقاً من أن القرآن يعترف بقدرات الإنسان ويمجده ويمجد قدراته، ويعتبر تلك القدرات هبة إلهيّة، التي من شأنها أن ترفع من مقام الإنسان ودرجاته، وليست تلك القدرات بحالٍ من الأحوال في مقابل قدرة الله أو موجَّهة ضدّه، وإن أساء بعض الناس فهم تلك القدرات، بل أساء استخدامها.

وما نريد أن نؤكّده هنا بشكلٍ خاص هو أن المنهج الذي يفصل بين الإنسان وقدراته ـ في حين أنّهما من الله أيضاً ـ من ناحية، وبين ما ورد من نصوص قرآنيّة أو غيرها من ناحية أخرى، ثمّ يحكم على

تلك المعطيات باعتبار أنّها منفصلة عن قدرة الله وسلطته، ولا بدّ من أن تخضع لسلطة النّص كي تصبغ بالاعتبار، هذا المنهج في تناول الأمور لا يتناغم مع نظرة قرآنيّة لا ترى فرقاً بين هذا وذاك من هذه الناحية.

وتأسيساً على ما تقدم، لا ينبغي الفصل بين معطيات دينيّة ـ قرآنيّة، ومعطيات إنسانيّة في ما يتصل بالفهم والإدراك والتحليل والتقييم. وإنّما الفرق يكمن بينهما في ناحية أخرى، وهي وجهة استخدام التحليل والفهم والتقييم، هل الوجهة تتناغم والمبادئ القرآنيّة أم لا؟ هل لها صبغة الإلهيّة ـ قرآنيّة، أم لها صبغة شيطانية؟ هل يستفاد من تلك القدرات: التحليل والفهم والإدراك والتقييم، لمنافع الناس والعباد أم لضررهم؟ هل تمارس تلك الاعتبارات في خدمة الإنسان أم في خدمة الشيطان؟ وهكذا.

المطلب الثاني
المعرفة التفسيرية ومصادرها

تمهيد

لقد وقع بعض الباحثين في مجال الدراسات القرآنيّة في مشكلة عدم التمييز الدقيق بين المنهج والمصدر، أو على الأقل لا يجد القارئ لتلك الأبحاث فرقاً واضحاً بينهما إلّا على مستوى المصطلح والتعبير حيث يستخدم هؤلاء الباحثون كلا المصطلحين بنفس المعنى والدور من دون وجود فروق تطبيقيّة واضحة. ولعل السبب يعود أولاً إلى ما ذكرنا سابقاً من أن موضوع المناهج في الدراسات النظريّة موضوع إشكاليّ في نفسه. وثانياً إلى حداثة بحث المناهج في مجال الدراسات القرآنيّة بل في عموم الدراسات الدينية. ويمكن أن نميز

بين المنهج والمصدر على مستوى المفهوم من خلال الاعتبارات التالية:

أ - المنهج هو ترتيب البحث وطريق تناول موضوع معيّن في حقل معرفيّ خاصّ، في حين أن المصدر هو مادة ومعلومات.

ب - المنهج هو برنامج عمل وطريقة أداء، بينما المصدر هو محتوى ومضمون.

جـ - المنهج يتولى هندسة العمل ووضع الخطة لتنفيذ مشروع معيّن، في حين أن المصدر يزود المشروع بمواد البناء ومعدات العمل.

من هنا، فإنّ كلّ ما يتصل بطرق البحث وصور الإجراء وكيفية التنفيذ وهندسة المشروع البحثيّ يدخل ضمن المنهج، بينما الجهة التي تزودنا بالمواد الخام ومعدات العمل ومفردات البحث والتفسير والتحليل وغيرها تدخل ضمن المصدر والمرجع. فحينما نصوغ سؤالنا بـ «كيف؟» ونقول: كيف نبحث؟ فالسؤال حينئذٍ عن المنهج. وأما لو سألنا إلى ماذا نستند في بحثنا؟ فالسؤال يكون عن المصدر. والنسبة بين المصدر والدليل هي نسبة العموم والخصوص المطلق، إذ كلّ دليل هو مصدر ولكن لا يرقى بعض المصادر إلى مستوى الدليل، باعتبار أن المصدر الذي يتمّ الاستناد إليه في النفي أو الإثبات المعرفيين فتارة تتوفّر فيه خصائص المعرفة المضبوطة وأخرى غير متوفّر فيه، فإن كان من القسم الأوّل أطلق عليه الدليل تارة والحجّة أخرى، وأما إن لم تتوفّر فيه تلك الضوابط فيتمّ التعبير عنه بالمصدر فقط دون الدليل والحجة. وفي ما يأتي سوف نتناول المصادر الأساسيّة والثانوية في عمليّة التفسير تباعاً:

أولاً: المصادر الأساسيّة

المقصود بالمصادر الرئيسة للتفسير تلك المصادر التي إن توفّرت لا يصل الدور إلى غيرها من المصادر المسمّى بالمصادر الثانوية. وذلك يعني أنّه طالما يوجد في مجال التفسير معطى قرآني واضح أو معطيات واضحة من السنّة تبين المراد من الآية قيد البحث والتفسير، فلا يصل الدور إلى الاجتهاد والخبرة والسوابق التفسيرية وغيرها من المصادر الثانوية. والمصادر الأساسيّة للتفسير هي النقل سواء من الكتاب والسنّة، اللّغة، أو العقل باعتباره معطى لفهم النّص واستيعاب مفاهيمه ومراداته. كما إنّ المصادر الثانوية للتفسير هي الخبرة العمليّة والاجتهاد والسوابق التفسيرية والأعراف السائدة عند النزول. وفيما يأتي سوف نبحث بإيجاز حول تلك المصادر وقيمتها ودورها في عمليّة التفسير:

الأول: النقل:

المقصود بالنقل هنا هو ما وصل إلينا بالنقل ومن خلال عمليّة الإخبار والإعلام معطيات من شأنها أن توضح مقاصد القرآن ومراداته، وهو يشمل الكتاب والسنّة معاً، باعتبار أن الكتاب وإن نزل مباشرة على رسول الله، وليس نقلاً بمفهوم بالنسبة إليه، غير أن محتويات القرآن قد وصلت إلينا بالنقل؛ ولكنه نقل متواتر وقطعي لا يشوبه الشكّ والتردد. ومن هنا، سوف نتناول النقل نظراً إلى وجود قسمين مستقلين له في قسمين منفصلين، وهما النقل الخاص الذي نريد به النّص القرآني، والنقل العامّ المراد به السنّة النبوية التي نقلت إلينا بطرق مختلفة، واختلف المسلمون في صحة صدورها حيناً وفي تحديد المراد منها حيناً آخر.

أ ـ النقل الخاص (الوحي):

المراد بالنقل الخاصّ هو كلام الله المعجز المنزل على رسوله محمد (ص) باللفظ العربي المتعبد بتلاوته، والمنقول إلينا بالتواتر في المصاحف، المبدوء بسورة الفاتحة، والمختوم بسورة الناس.

ومن المتفق عليه بين المسلمين كافةً أن القرآن كلّه وحي من الله باللفظ والمعنى، كما إنّ الأحاديث الواردة عن النبي ليست قرآناً، ويستوي في ذلك الأحاديث القدسيّة والنبوية.

ما هو الوحي؟ وكيف نزل على النبي؟ هل الوحي يختص بالنبي أم يشترك به آخرون؟

الوحي في اللّغة: هو الإعلام السريع الخفيّ.

ويطلق الوحي على: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام. وكل ما ألقيته على غيرك حتى علمه فهو وحي كيف كان وهو لا يختص بالأنبياء ولا بكونه من عند الله تعالى.

والوحي بمعناه اللّغويّ يتناول:

1 ـ الإلهام الفطري للإنسان كالوحي لأم موسى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾[1].

2 ـ الإلهام الغريزي للحيوان كالوحي إلى النحل: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾[2].

3 ـ الإشارة السريعة على سبيل الرمز والإيحاء، كإيحاء زكريا لقومه: ﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾[3].

---

(1) سورة القصص: الآية 7.

(2) سورة النحل: الآية 68.

(3) سورة مريم: الآية 11.

4 ـ وسوسة الشيطان وتزيين الشرّ في نفوس أوليائه: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ﴾[1].

5 ـ ما يلقيه الله تعالى إلى ملائكته من أمر ليفعلوه: ﴿إِذۡ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمۡ فَثَبِّتُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ﴾[2].

وأما الوحي بالمعنى الاصطلاحي فـ «هو الشعور الباطني الموجود في الأنبياء [الذي هو من] غير سنخ الشعور الفكريّ [النظريّ] المشترك بين العقلاء من أفراد الإنسان»[3]. وفي الحقيقة فإنّ «النبوة حالة إلٰهيّة (وإن شئت قل غيبية) نسبتها إلى هذه الحالة العمومية من الإدراك والفعل نسبة اليقظة إلى النوم. وهذا الإدراك والتلقي من الغيب هو المسمّى في لسان القرآن بالوحي»[4].

هل الذي نزل به الروح الأمين كان من معاني القرآن الكريم، ثمّ النبي كان يعبّر عنها بما يطابقها ويحكيها من الألفاظ بلسان عربي؟ أم أن القرآن بلفظه ومعناه مما نشأ في داخل النبي، ألقته مرتبة من نفسه المسماة بـ «الروح الأمين» إلى مرتبة منها المسماة بـ «القلب»؟ وما المقصود من «برحاء الوحي»؟

هناك طرق لتلقي الوحي من الله تعالى كما ورد في القرآن: ﴿۞وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٞ﴾[5]. فأخبر الله تعالى أن تكليمه ووحيه للبشر يقع على ثلاث مراتب:

---

(1) سورة الأنعام: الآية 121.

(2) سورة الأنفال: الآية 12.

(3) الطباطبائي، السيّد محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، ج2، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1991، بيروت، ص 160.

(4) الطباطبائي: المصدر نفسه ص 133.

(5) سورة الشورى: الآية 51.

المرتبة الأولى: الوحي المجرد وهو ما يقذفه الله في قلب الموحى إليه مما أراد بحيث لا يشكّ فيه أنّه من الله: ﴿إِلَّا وَحْيًا﴾[1]؛ أي بالمباشرة ومن دون واسطة يتمّ ملاحظتها من قبل النبي.

المرتبة الثانية: التكليم من وراء حجاب بلا واسطة كما ثبت ذلك لبعض الرسل والأنبياء كتكليم الله تعالى موسى على ما أخبر الله به في أكثر من موضع من كتابه. قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾[2]. وأيضاً: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾[3]. وكتكليم الله آدمَ: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾[4]. وكتكليم الله تعالى نبيّنا محمداً (ص) ليلة الإسراء على ما هو ثابت في السنّة.

المرتبة الثالثة: الوحي بواسطة الملك: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾[5]. وهذا كنزول جبرائيل (ع) بالوحي من الله على الأنبياء والرسل.

والقرآن كلّه نزل بهذه الطريقة تكلم الله به، وسمعه جبرائيل (ع) من الله عزّ وجلّ، وبلغه جبرائيل لمحمد (ص). قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ﴾، ﴿عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾[6]. و﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾[7].

---

(1) سورة الشورى: الآية 51.

(2) سورة النساء: الآية 164.

(3) سورة الأعراف: الآية 143.

(4) سورة البقرة: الآية 37.

(5) سورة الشورى: الآية 51.

(6) سورة الشعراء: الآية 192 ـ 194.

(7) سورة النحل: الآية 102.

وأما المقصود من برحاء الوحي، فهو أن النبي تارة يرى ويسمع حينما كان يوحى إليه من غير أن يستعمل حاستي السمع والبصر، حيث يروى أنّه كان يأخذه شبه إغماء تُسمَّى «برحاء الوحي»[1].

يمثل القرآن نفسه مصدراً أساسيّاً للتفسير، حيث يفسر بعض القرآن بعضه الآخر منه. فما هو مجمل في مكانٍ قد يتمّ تبيينه في مكانٍ آخر من القرآن، وما هو متشابه فقد يزول تشابهه من خلال المحكمات من الآيات، وما هو مطلق قد يتمّ تقييده من خلال آيات أخرى، وما هو عام يتمّ تخصيصه بغيره، وما هو غامض قد يرفع الغموض عنه بواسطة آيات أخرى وهكذا.

وطالما يوجد في القرآن نفسه ما يفسر آيات القرآن الأخرى، فلا يصل الدور إلى المعين الخارجي، كي يقوم بدور التوضيح والتبيين والتفسير. وإن كان هناك توجّه لدى بعض المفسرين مفاده أن القرآن قائم بنفسه في الدلالة والبيان ولا يحتاج إلى ما هو خارج ساحة القرآن كي يكمل دلالة القرآن ويشرح المراد منه. ولكن في مطلق الأحوال، فإنّه لا يصار إلى الاستعانة من الخارج، إلّا بعد نفاد الدليل الداخليّ على البيان والتفسير، وهذا الكلام مقبول في كلّ الصور والاحتمالات.

إنّ ما يقوم به القرآن كمصدر لفهم القرآن نفسه هو أنّه يلقي الضوء على مقاصده ومراميه من خلال بيان أسلوبه في التبليغ وتوضيح منهجه في الاستدلال، وصور بيانه للحقائق والأحكام. والمطلوب من المفسّر أن يقوم بقراءة كليّة للقرآن من الأوّل إلى الآخر، بهدف فهم تلك الجوانب واستيعاب تلك الحقائق، ودون ذلك لا يتمكن المفسّر من الوصول إلى المرامي، ولا الكشف عن المعاني.

---

(1) ينظر: الطباطبائي: **الميزان في تفسير القرآن** (م.س.)، ج 15، ص317.

ب ـ النقل العام:

وأما المراد بالنقل العام فهو الأحاديث المتضمنة لسنّة النبي (ص) والمشتملة على ما من شأنه أن يقوم بدور التبيين والتشريح والتفسير لآيات القرآن.

يعد تفسير القرآن الكريم من مهمّات النبي (ص) ـ في الأساس ـ وذلك بتصريح من القرآن الكريم نفسه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. ونظراً إلى هذه المهمّة النبوية فإنّ «التفسير لم يكن في البداية إلّا شعبة من الحديث بصورة، أو أخرى وكان الحديث هو الأساس الوحيد تقريباً، مضافاً إلى بعض المعلومات اللغويّة والأدبية والتاريخية»[2]، التي بنت الجسم الأساس للتفسير.

وفي نفس السياق فإنّ أول الجهود التفسيرية التي راجت بين المسلمين كانت من خلال التفسير بالأثر والروايات المنقولة عن النبي في مجال فهم القرآن الكريم. وذلك يرجع إلى أسباب عدة، مثل النزعة الروائية في التفسير منذ البداية ـ كما سبق ـ والروعة الدينيّة للعهد الأوّل والروايات الواردة في المقام.

وكما يذكر «الزركشي» أنّ «القرآن قسمان: أحدهما ورد تفسيره في النقل عمن يعتبر تفسيره، وقسم لم يرد. والأول ثلاثة أنواع: إما أن يرد التفسير عن النبي (ص)، أو عن الصحابة، أو عن رؤوس التابعين. فالأول يبحث فيه عن صحة السند، والثاني ينظر في تفسير الصحابي، فإن فسره من حيث اللّغة فهم أهل اللسان، فلا شكّ في

---

(1) سورة النحل: الآية 44.

(2) الصدر، السيّد محمد باقر: **المدرسة القرآنية**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ص 14.

اعتمادهم، وإن فسره بما شاهد من الأسباب والقرائن فلا شكّ فيه،... وأما الثالث فهم رؤوس التابعين إذا لم يرفعوه إلى النبي، ولا إلى أحد الصحابة، فحيث جاز التقليد في ما سبق، هكذا هنا، وإلّا وجب الاجتهاد»[1].

ومن الجدير بالانتباه أن «الزركشي» لا يرى حجية قول التابعين من الناحية اللّغويّة، كونهم غير معاصرين للعصر النبويّ، وهو كلام في غاية الدقة والمتانة، من ناحية المعرفة اللّغويّة.

ويجب الانتباه أيضاً إلى أن ممارسة التفسير بالمأثور بحاجة إلى مجموعة من الشروط في باب الرواية جرحاً وتعديلاً وتصنيفاً وتوثيقاً مما يتطلب من المفسّر أن يبذل جهداً كافياً لما يكتنف بالنّص من ناحية العوامل الداخليّة والخارجيّة:

ومن أبرز العوامل الداخليّة في النّص، نسخ الحديث بحديث مثله، سواء أكان النسخ تبليغيّاً أو تشريعيّاً، وانقسام الحديث لجهة الحكم الذي يقتضيه من كونه قانونيّاً، أو ولايتيّاً، تبليغيّاً أو خاصّاً. وعوامل داخليّة أخرى في النّص الروائي.

وأما العوامل الخارجيّة فتتلخص بالمعطيات الآتية[2]:

أ ـ الدّس في النصوص بين الزيادة والنقصان في نص الرواية.

ب ـ النقل بالمعنى، وما يترتب عليه من أخطاء قد تؤدّي إلى صرف النّص إلى معنًى غير مراد.

---

(1) الزركشي، بدر الدين: **البرهان في تفسير القرآن**، ج2، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1958، ص 173.

(2) مقتبس من: السيستاني، السيّد علي: **الرافد في علم الأصول**، بقلم منير القطيفي، دار المؤرخ العربي، بيروت، 1994، ص26 وما بعده.

جـ - الحديث المدرج، ويعني قيام بعض المؤلّفين بإدراج تعليقة على الحديث في ضمن الحديث من دون فرز بينهما.

د - التقطيع بالروايات كأن يذكر جزءًا ويترك جزءًا آخر.

هـ - الخلط بين نصّ الحديث وحديث الغير، في سياقٍ واحد، من قبل الراوي.

ومن هنا، فإنّ المصدر النقليّ في التفسير، يتطلب من المفسّر الاهتمام بجوانبٍ كثيرة مرافقة للنّص ومترتبة عليه، سواء كانت تلك العوامل من القضايا التي ترتبط بعصر الصدور، أو ترتبط بعصر التطبيق والتفسير لجهة التناغم والتطابق بين المطلوب من الناحية التفسيرية والمطلوب من الناحية الروائية.

الثاني: اللّغة:

تشكل اللّغة من المصادر المهمّة في عمليّة التفسير وذلك باعتبار أن اللّغة العربيّة هي لغة النّص، وبها نزل النّص واستقر في المصحف الشريف بعد عمليّة التدوين وجمع المصاحف. ولكن اللّغة التي تساعد على فهم النّص هي اللّغة المعاصرة للنّص، وليست اللّغة العربيّة في أيّ عصر كان؛ ولذلك نبهنا إلى أهميّة كلام «الزركشي» حيث استفدنا منه عدم إمكانيّة الاعتماد على الفهم اللّغوي للتابعين كونهم غير معاصرين لنزول القرآن. إذاً كيف يمكن الاعتماد على مدوّنات لغوية متأخرة، فيما إذا لم تكن مستندة إلى لغةِ عصر النزول. حيث إننا نعلم جميعاً أن اللّغة بنية متطوّرة، ولها معانٍ وتداعيات وإشارات وإيماءات وإيحاءات متناسبة مع العصر والزمان والمكان والحالة التي بها يتمّ النطق والاستناد إلى اللّغة فيها. وتالياً لا يمكن لغوياً أن ننسب تداعيات ومفاهيم وإيحاءات وإشارات لغويّة حاصلة في عصر معيّن إلى عصر آخر. كما إنّ استصحاب المعاني

والتداعيات والآثار على طريقة بعض الأصوليين أمر في غاية الخطورة وينبئ عن قلة الوعي بمفهوم اللّغة واعتباراتها الصارمة.

إذاً، تشكّل اللّغة قضيّة مهمّة وإشكاليّة في عمليّة التفسير، والمدوّنات اللّغوية قلما يمكن الاعتماد عليها في هذه العملية، لأنّها لا تحاكي لغة عصر النزول، ولا تنبئ عن المفاهيم والإشارات والإيحاءات والاعتبارات التي كانت قائمة حينذاك. وهذا ما يزيد من مسؤولية المفسّر الذي يعتمد اللّغة مصدراً في التفسير والبيان. وأما هل يمكن الاعتماد على الأبيات الشعرية المعاصرة لنزول القرآن في شرح مراداته؟

إنّ هذه الطريقة معتمدة عند عددٍ كبير من المفسرين اللّغويين تاريخيّاً. غير أن السؤال المطروح في المقام هو مدى استقلالية القرآن في التعبير والبيان. هل القرآن أوجد طريقة تعبيرية خاصّة عندما نزل بحيث أوجد ثورة لغويّة في عصره؟ أم أن القرآن جارى لغة عصره ولم يغيّر إلّا بما يتماشى مع الواقع اللّغويّ الذي كان سائداً في عصر النزول؟ ولا شكّ في أننا لا نقصد من التغيير استحداث المصطلحات القرآنيّة الخاصّة، أو ما يسمّى بالمصطلح الشرعيّ أو القرآنيّ، وهذا أمر آخر مختلف عما نحن بصدده، كلامنا يدور في بنية اللّغة العربيّة في عصر النزول، وهل طالها التغيير بنزول القرآن أم لا؟

فإن اعتبرنا أن التغيير الذي أوجده القرآن على صعيد اللّغة العربيّة، فاق مستوى المجارات للغة العربيّة السائدة من حيث البنى اللّغوية، فمن الصعب إمكانيّة الرجوع إلى النصوص الشعرية المعاصرة لنزول القرآن والاستناد إليها في فهم المعاني المقصودة من النّص القرآني. وأما لو اعتبرنا أن القرآن لم يحدث بنية لغويّة جديدة، وحافظ على القيّم البنيوية للغة العربية، وما أوجده من تغيير طال

البنى الفوقية للغة العربيّة فقط، فلا شكّ في أنّه يصبح مبرراً الاستناد إلى ما تبقّى من النصوص الشرعيّة المعاصرة، أو القريبة لعصر نزول القرآن بغية فهم مرادات النّص القرآني وتحديد معناه اللّغوي.

ولا شكّ في أننا لسنا بصدد الإجابة عن السؤال حيث إنّه سؤال يحتاج إلى معالجة شاملة وتطبيقيّة، ويحتاج إلى معطيات تاريخيّة تفصيليّة لمعرفة مستويات التغيير في اللّغة العربيّة بعد نزول القرآن، والموضوع متروك للدراسات اللغويّة والتاريخيّة الجادة للوصول إلى نتائج واضحة في هذا الخصوص.

الثالث: العقل:

ما هو المراد من العقل باعتباره مصدراً لتفسير القرآن الكريم؟ هل هناك من معطيات عقليّة من شأنها أن تفسر الآيات القرآنيّة؟ وهل هناك من دليل على صحة الاستناد بتلك المعطيات في مجال العمل التفسيريّ؟

إنّ الاستناد إلى العقل في فهم النّص من موارد الخلاف بين المفسرين نظراً إلى خلفياتهم الكلاميّة والمعرفية والمدرسيّة. ومع ذلك فإنّه يتمّ التعاطي مع المعطى العقلي في مجال تفسير القرآن بصورٍ مختلفة، حتى من قبل أولئك الرافضين من حيث المبدأ لدور العقل في مجال فهم النّص.

إنّ الاستناد إلى العقل لفهم النّص يعني أن يكون العقل آلة لتوضيب النّص، ومقارنة أجزائه، وأن يقوم المفسّر من خلاله للبحث في المقتضيات والدلالات وبيان الصلات وتحديد العلاقات وتبيين مناخات النّص لجهة اقتضاءات الدلالة ومتطلبات التصوّر والتصديق، وأسس المقايسة والترتيب. وفي كلّ الأحوال فإنّ العقل بمقدوره أن يساعد المفسّر كثيراً من هذه النواحي، وأن يقوم بتقريب فهم النّص،

وتحديد وجهته، ورفع الملابسات والعوائق والموانع من أمامه، فيما إذا أحسن استخدامه في مجال القراءة والتفسير. إنّ المعاني المنضوية تحت النّص يصعب رفع الستار عنها، والوصول إلى طبقاتها المختلفة، من دون الاستعانة من العقل، ومن قدراته الاكتشافيّة الواسعة.

والتأمّل في النّصوص القرآنيّة، كما تأتي الإشارة إليها في مباحث لاحقة، يكشف عن أن القرآن يعطي زخماً كبيراً للعقل وللمعطيات العقليّة، ويجعله واسطة للتأمّل في النّص، والتفكّر في معانيه، ولاستيعاب رسالته. كما إنّ إعمال العقل والاستفادة من القدرات التحليلية التي يملكه، من شأنه أن يفتح مساحة واسعة من الحركة البناءة، في مجال دراسة معارف القرآن والكشف عن معانيه.

ثانياً: المصادر الثانوية

إن لم تتوفّر المصادر الأساسيّة للتفسير، وعجز المفسّر للوصول إلى معاني النّص ومقاصده، فيأتي حينئذٍ دور المصادر الثانوية لتأخذ موقعها في فهم النّص، وتقريب مفاهيمه، وتصوير معانيه، وترتيب أجزائه وصوره وأنحائه.

إنّ المصادر الثانوية هي مصادر ظنية من حيث المبدأ، ولا توجب اليقين والقطع بالمراد عادة، غير أنّه لو تمّ استخدامها ضمن ضوابط معيّنة، وقواعد راسخة، واعتبارات واضحة، فإنّه يمكن الرجوع إليها، والاستفادة منها، كما هو واضح من سيرة المفسرين وطريقة فهمهم للنّص القرآني، عبر أجيال مختلفة وعصور متعدّدة.

ليس هناك من تحديد دقيق للمصادر الثانوية في فهم النّص، ولكن من الممكن أن نعتبر المصادر الأربعة التالية من تلك المصادر، وهي التجربة، وسوف نحدد مرادنا منها، والاجتهاد

بمفهومه الواسع، كما نبين لاحقاً، والأعراف السائدة في عصر نزول القرآن، وأخيراً السوابق التفسيرية للمفسّرين السابقين. وفي ما يأتي شرح موجز لكلّ واحد من هذه المصادر:

أ ـ الخبرة:

ما المراد من الخبرة في مجال التفسير؟ وكيف يمكن الركون إليها في فهم معاني القرآن؟

المراد من التجربة في مجال التفسير هو الخبرة الميدانية التي يكتسبها المفسّر نتيجة المراجعة والبحث والدراسة المتكررة لنصوص القرآن الكريم. وهذه الخبرة العمليّة والعلميّة من شأنها أن تقدر المفسّر على فهم أكثر شموليّة ودقة ومتانة من الفهم غير المسند إلى تلك التجربة. إنّ هذه الخبرة تعمل بمثابة البوصلة التي تهدي المفسّر نحو جهة أكثر توافقاً وانسجاماً وتناغماً مع مقتضيات النّص ومتطلباته.

وإنّ الانطلاق من الخبرة السابقة والبناء عليها في عمليّة التفسير يعطي بعداً إضافياً وسنداً عمليّاً للمفسّر، كي يسدد خطوات العمل التفسيري ولا يخطئ في التقدير والتبرير والتنظير.

والمقايسة العمليّة البسيطة بين التصوّرات والتقديرات والتمهيدات التي يبديها المفسّر الخبير وغير الخبير، يكشف عن مستوى الاختلاف العميق القائم بين الاثنين لناحية طريقة التعاطي مع النّص، وكيفية مقاربة المسائل والموضوعات، وسبل التعاطي مع القرائن والدلائل والمعطيات.

وأما هل هناك من مبرر للاستناد إلى التجربة بهذا المفهوم كمصدر من مصادر فهم النّص وتفسيره؟ الحقيقة أننا لو نظرنا إلى التجربة بهذا المفهوم كنبع للمعرفة المتجددة للمفسّر ولعمليّة التفسير،

فلا يشكّ أحد في أهميتها وقدرتها وتأثيرها في عمليّة التفسير، حيث إنّ مزيداً من الخبرة المجالية يعني مزيداً من القدرة الفعليّة على التفسير. وتالياً من الممكن اعتبارها مصدراً ثانوياً مستقلاً في جنب المصادر الثانوية الأخرى. وأما لو نظرنا إلى التجربة ـ هذه ـ باعتبارها من لوازم العمل التفسيريّ بمعزلٍ عن كونها مصدراً ومعطى مستقلاً ومباشراً، يدخل ضمن شروط التفسير ومؤهّلات المفسّر، فهذا يعني أيضاً أن لها دوراً أساساً في عمليّة التفسير، وإن لم نطلق عليها مصدراً مستقلاً، وتالياً لم نعتبرها منخرطة كمصدر فعليّ في جنب باقي المصادر في عمليات التفسير والتبيين.

ب ـ الاجتهاد:

الاجتهاد في المفهوم اللّغوي هو بذل الجهد المتناسب بهدف الوصول إلى نتيجة مرجوة في مجال من مجالات المعرفة. وقد غلب استعماله في مجال الاجتهاد الفقهي. ولكن في الحقيقة الاجتهاد ليس إلّا عملاً معرفيّاً مضنياً يرمي إلى اكتشاف مساحات جديدة للمعرفة، أو إعادة تأسيس وتوضيب معرفيّ يؤدّي إلى فهم وترتيب جديد لها في الحقل المبحوث عنه. ومن لوازم العمل الاجتهادي أن يكون مبنيّاً على العدة المعرفية المعترفة بها في الحقل المعرفيّ، أو يتمّ تبريرها ضمن الضوابط المرعية إن كانت عدة جديدة في المجال المعرفي.

ثمّ إنّ الاجتهاد عمل نوعيّ يقوم أساساً على تجديد الأدوات المعرفية، أو على الأقل الاجتهاد المطلق والمتكامل ينبغي أن يؤدّي إلى تجديد العدة المعرفية، وبناء صرح معرفيّ جديد. وعليه فإنّ ما هو شائع من المفهوم للاجتهاد الفقهيّ القائم على إعادة استخدام العدة المعرفية الناجزة، في مسائل جديدة، ليس إلّا اجتهاداً هابطاً وليس اجتهاداً صاعداً. ومن هنا، ينبغي التشكيك في العديد من الأعمال الفقهيّة أو غيرها التي تعرض باسم الاجتهاد وهي في

الحقيقة ليست إلّا ترقيعات بالية، ونواتج رديئة، لا جديد فيها من حيث المباني والأسس والاعتبارات المعرفية والعلميّة.

والمشكلة نفسها في مجال عمليّة التفسير، فحينما نقول «الاجتهاد التفسيريّ» فهو في الحقيقة عمل بعيد المنال بمفهومه الدقيق، وإن تحقق فهو مطلوب، ومرغوب فيه، في كلّ الأحوال.

لا ينبغي التوقف عند كلمة الاجتهاد في عمليّة التفسير والسؤال عن تبريره في هذا المجال، بل ينبغي السعي لتحقيقه أولاً، وعندئذٍ الحكم عليه بالسلب أو بالإيجاب؛ لأنّ المشكلة والتحدي الأساس ليس في العناوين وإنّما في المسميّات. هل نحن قادرون على إنتاج تفسير اجتهاديّ تتوفّر فيه مواصفات العمل الاجتهادي من جهة، ومأخوذ فيه مقتضيات الواقع ومتطلبات العصر من ناحية أخرى؟ وأما الدخول في الجدل البيزنطي بالنفي والإثبات، لما هو غير متحقق أصلاً، في واقع الدراسات الناجزة للتفسير، فهو عمل غير نافع سواء بالنسبة إلى الباحثين أو القرّاء الذين يبحثون في التفاسير عن حلول لمشاكلهم الواقعيّة والفعليّة.

ج ـ أعراف وثقافة عصر النزول:

إنّ المعرفة التاريخيّة الراجعة إلى عصر نزول الوحي أمر في غاية الأهميّة في مجال التفسير. وهناك نقص واضح في الدراسات التفسيرية حول المعطيات التاريخيّة المتصلة بعوائد وأعراف وثقافة عصر النزول، وملابسات أخرى ذات الصلة ببيئة نزول القرآن الكريم. وهناك آيات قرآنيّة ناظرة بشكلٍ مباشر إلى بيئة النزول والوقائع والحوادث الواقعة فيها، ووقوف المفسّر بشكلٍ دقيق على تلك الملابسات سوف يعطي صورة أكثر وضوحاً للمقاصد القرآنيّة ومراميها. فالآية عندما تتحدث عن النسيئ فإنّها ناظرة بشكلٍ مباشر

إلى عرف من أعراف الجاهلية التي كانت سائدة آنذاك: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيٓءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ﴾[1]. وكذلك الأمر حينما تنظر الآية إلى عرف جاهلي آخر وتقول: ﴿وَلَيْسَ ٱلْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا۟ ٱلْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾[2]. وهكذا في موارد أخرى وهي ليست قليلة.

إنّ المستشرقين هم المنخرطون في الأعمّ الغالب في إنجاز دراسات في مجال الواقع الثقافيّ والبيئي لعصر النزول. ولا شكّ في أن الدراسات التاريخيّة والاجتماعيّة بطبيعتها لا تخلو من انحيازات وتعثرات هنا وهناك، سيما لو كان المنخرطون فيها من المستشرقين وما يمثلون من نظرة دونية إلى الشرق وتراثه الفكريّ والثقافيّ عموماً.

من هنا، فإنّ المعطيات المتوفّرة في هذه المجالات ليست بدرجة من القيمة العلميّة التي تعطي مبرراً للمفسّر الموضوعيّ أن يعتمد عليها ويبني فهمه للنصوص انطلاقاً منها. وتالياً هناك فراغ في هذا المجال ينبغي أن يقوم الباحثون الجادون لسدّه وأن لا يعطوا فرصة للآخرين للنفاذ من خلاله في مجال الدراسات القرآنيّة وإثارة الشكوك في التراث المعرفيّ والعلميّ التفسيريّ المتوارث.

يوجد عدد من الباحثين لا يعيرون أهميّة كافية لهذه المجالات ويعتبرونها قضايا غير ذات قيمة معرفية، غير أن الحقيقة شيء آخر، فإنّ كلّ صغيرة وكبيرة ذات صلة بموضوع فهم القرآن، وفهم ملابسات نزوله، ذات أهميّة كبيرة من المنظور التفسيري، ولا يمكن إغفالها بسبب توصية تخرج من هنا وهناك ويقف خلفها مزاج فلان أو علان من الباحثين.

---

(1) سورة الأحقاف: الآية 15.

(2) سورة البقرة: الآية 233.

د ـ السوابق التفسيرية:

هل السوابق التفسيرية تشكّل مصدراً في مجال التفسير؟ وهل يمكن الاعتماد عليها في أمر التفسير؟

السوابق التفسيرية معطيات مهمّة لا يمكن إغفالها في مجال تفسير القرآن، إلّا أنّها ليست معطيات تصل إلى مستوى الدليل بحيث يمكن تبرير الرأي التفسيري بالاعتماد عليها. حيث إنّ السوابق التفسيرية كغيرها من المصادر الظنيّة الأخرى لا تؤدّي إلى اليقين بالمراد غير أنّها تكشف عن خلفيّات معيّنة أدّت إلى اعتماد المفسرين السابقين عليها، وتالياً من الممكن للمفسّر أن يصل من خلالها إلى خيوط تكشف بعض الملابسات الموجودة في فهم النّص، من خلال تفسير المفسرين.

كما إن للسوابق التفسيرية دورها في تبيين أمور أخرى متصلة بالتفسير، وتلك الأمور تتصل بدور العوامل الاجتماعيّة والثقافيّة والمدرسيّة والمذهبية في فهم النّص، أو بالأحرى في إدارة النّص من قبل المفسّر نظراً إلى تلك الاعتبارات. وهي أمور موجودة أولاً، ومؤثرة ثانياً، ومعطلة للدور الأساسيّ للتفسير ثالثة. من هنا، لا ينبغي أن يفوت من ذهن المفسّر النبيه تلك الأمور عندما يقرأ التفاسير ويتأمّل في العوامل الدخيلة في إنتاجها.

حيث إنّ المفسّر لم يكن فاعلاً مؤثراً دائماً، بل كان متلقياً ومتأثراً في أحيان كثيرة، وهذا التلقي والتأثّر لعبا دوراً سلبياً في إدارة العمل التفسيري وقضايا الفهم والتفسير، وكان يؤدّي إلى قلب الموازين للانتصار لرأي مرجوح نتيجة توفّر الدواعي النفسيّ أو المجتمعيّ لذلك.

مضافاً إلى ذلك فإنّ المفسرين لم يكونوا موضوعيّين بقدر الكفاية

دائماً، ولا كانوا ينخرطون في مجال التفسير بأذهان خالية من المسبقات غير الدقيقة.

من هنا، لا يمكن النظر إلى السوابق التفسيرية بايجابية كبيرة والتعاطي معها باعتبارها نتاجاً تفسيرياً خالصاً، بل على العكس ينبغي الحذر الشديد من الكثير من الآراء الدخيلة والموضوعة والمدسوسة في مجال التفسير لاعتبارات مجتمعيّة أو شخصيّة أو غيرها.

الفصل الرابع

إمكانيّات تطبيقيّة للتفسير

تمهيد

لا يكفي في مجال المعرفة تفسيراً كانت أو غيره، التركيز على الجانب النظريّ البحت، وغضّ النظر عن الجوانب العمليّة للمعرفة، وهو ما يصطلح عليه بـ «قدرات تطبيقيّة». غير أننا لا نقصد من القدرات التطبيقيّة في مجال التفسير ما يتصل بالتطبيق الفعليّ لمضمون الآية على الواقع فحسب، بل نقصد حسن تطبيق الضوابط المعرفية على مجالات التفسير من خلال الخبرة العمليّة والقدرات الإجرائية لإعمال تلك الضوابط أيضاً.

إنّ المعرفة بالمفهوم الذي ذكرناه أي باعتبارها معلومات ومعطيات تمّ فهمها، وتفسيرها وتفعيلها في سياق التطبيق، لا يمكن الحصول عليها إلّا من خلال القدرات التطبيقيّة العالية التي تسمح بتفعيل عمليّ وفعليّ وإجرائيّ للمعرفة التفسيرية من خلال النّص وعلى أرض الواقع.

إنّ حسن توظيف القدرات يلزمه ويلازمه التحرر من بعض التقاليد والأتيكات الموجودة على صعيد البحث المعرفيّ التقليديّ، حيث يتمّ الاعتماد على منهجيّة غير فنيّة، والاسترسال في نمط تفكير محدد سلفاً، وعقليّة بحثيّة مقفلة، غير قابلة للتطوّر الذاتي بشكلٍ

مستمر، ما يستدعي خلاصات نظريّة وتطبيقيّة غير دقيقة، وغير معاصرة في مجالي الفهم والتطبيق.

والأهمّ من ذلك كلّه أن المفسّر في عمليّة درس القرآن وتفسيره لا يستحضر ـ عادة ـ الأهداف الأساسيّة التي ينشدها القرآن الكريم، من خلال الاستغراق في تفاصيل هنا وهناك. حيث إنّ الجهد التفسيري يستغرق في التفاصيل من دون القدرة على الإمساك بخيط الأهداف، ومن دون القدرة على تطويع المفردات، في خدمة القضايا والمسائل الأساسيّة، التي يسعى إليها القرآن. مضافاً إلى ذلك، فإنّه لا يوجد ـ حقيقة ـ جهد نظريّ ـ تطبيقيّ متكامل، بهدف بيان خارطة الأهداف المركزية للنّص، بغية استقطاب العناصر التفصيلية في خدمة تلك الأهداف العامة.

إنّ غلبة التفسير الحرفي، والانجرار خلف قضايا تفصيلية ـ تقليدية، والشغف الشديد للمنقولات، والمعالجة على طريقة الكلام يجر الكلام، كلّ ذلك ساهم في فقدان المفسرين السابقين والمعاصرين القدرة الفعليّة على المعالجة الشاملة، فتحول التفسير بذلك من علم فهم القرآن والتدبّر فيه، إلى علم هدفه تكريس فهم السابقين للنّص، واجترار مفاهيم لا تطابق النّص والواقع والحقيقة في آنٍ واحد معاً.

من هنا أهميّة التركيز على القضايا التطبيقيّة، ضمن الضوابط والقواعد وتحت سقف الأهداف الأساسيّة التي ينبغي أن يتمّ رسمها مسبقاً، كي يتمكن المفسّر من التحرك الناضج والفعّال والمؤثّر في ثنايا النّص واصطياد المعاني والمقاصد القرآنيّة. انطلاقاً من تلك الاعتبارات سوف نبحث في هذا الفصل أموراً متصلة بالتطبيق فنتناول في المبحث الأول، خطوات التطبيق الأساسيّة، وفي المبحث الثاني، عمليات التطبيق، وفي المبحث الثالث، سوف نبحث عن اعتبارات التطبيق التي تلعب دوراً مهمّاً أيضاً في مجال القضايا التطبيقيّة.

المبحث الأوّل

خطوات التطبيق

تمهيد

قل لي كيف تفسر، لأقول لك ما هو تفسيرك!

إنّ طريقة التفسير، والأرضية التي تقام عليها عمليّة التفسير، ليست أقل أهميّة من التفسير ذاته. من هنا، فإنّ مدخلات عمليّة التفسير، وتضميناتها، تتصف بأهميّة قصوى في مجال عمليّة التفسير. إنّ الكفاية العلميّة، والقدرات الذهنيّة، والعدة المعرفية، والمؤهّلات الذاتيّة للمفسّر، أمور ذات أهميّة كبيرة، ومن شأنها أن تأخذ بيد المفسّر وتبني أرضية صلبة لعمليّة التفسير. غير أن الموضوع الأساس هو الذهنيّة التي ندخل من خلالها مجال التفسير، وكذلك الإجراءات التي نقوم بها قبل مباشرة عمليّة التفسير.

من هنا، ليس كلاماً علميّاً، ولا مقبولاً من الناحية العمليّة، القول إنّ المفسّر كلما دخل مجال التفسير بذهنيّة فارغة، ومن دون قبليات، كان أكثر نصيباً وأوفر حظاً، في الوصول إلى مرامي القرآن الكريم،

واكتشاف معانيه. إنّ هذه الدعوى منقوضة حكماً وموضوعاً، إذ لا يوجد مفسّر لا يملك قبليّات، وإن وجد مفسرون ـ بالفعل ـ يريدون اقتحام ساحة التفسير بذهنيّة فارغة، فإنّهم حينئذٍ يتحولون إلى متلقين سلبيين، وذلك يعني أنهم لن يكونوا أقدر من غيرهم، ولا أوفر حظاً منهم، لفهم معاني القرآن والوصول إلى مقاصده ومراميه.

وتأسيساً على ذلك فإنّ هذا الكلام ليس له أساسٍ متين، وهو كلام غير علميّ، وليس صحيحاً أن يكون منطلقاً للتعاطي مع القرآن وعمليّة التفسير، كما أنّه يعتبر مسيئاً لصاحبه، وبعيداً عن الثوابت المعرفية، والمطلوب من المفسرين أن يكونوا جادين في الإعداد والاستعداد لعمليّة التفسير بهدف تحقيق عددٍ أكبر من الأهداف التفسيرية، ولتوفير فرص أكثر لفهم القرآن.

وسوف نعرض لبعض الأمور التي من شأنها أن تساعد المفسّر في الإعداد والاستعداد، وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول
إعداد أرضية التفسير

تمهيد

إنّ الإعداد والاستعداد يلعبان دوراً مهمّاً في مجال عمليّة التفسير، مثلها مثل باقي الحقول المعرفية. وكلما كان الإعداد والاستعداد أكثر كمالاً وأكثر نضجاً، وكلما حصلا وفق خطة واضحة ودراسة سابقة، كانت النتائج المعرفية المتوقعة أقرب إلى المنال، وأكثر توافقاً مع الواقع المعرفيّ والضوابط المرعية فيها، والعكس صحيح أيضاً.

من هنا، من المهم أن نتناول بعض الخطوات الفعليّة للإعداد والاستعداد في مجال عمليّة التفسير، تلك الخطوات التي من شأنها أن تساعد المفسّر في فهم صحيح للنّص، وتوفّر له فرصاً تفسيرية ملائمة، وتفتح آفاقاً أوسع للنظر إلى القرآن ومفاهيمه، وذلك ضمن الفقرات التالية:

أولاً: القراءة المسبقة

لا يكفي في عمليّة التفسير الاكتفاء بالقراءة الواحدة والأخيرة للنّص، بل ينبغي قراءات متكررة في سياقات مختلفة. ولا ينبغي أن تكون أقل من قراءات ثلاثة لغايات مختلفة:

أ ـ قراءة مسبقة:

وذلك بهدف الإعداد والاستعداد ولرسم خريطة المعرفة التفسيرية، ولتحديد النقاط الرئيسة للدرس والتمحيص. إنّ هذه القراءة إن حصلت ضمن شروط ومواصفات قراءة سليمة ومتينة فلا شكّ في أنّها تفتح آفاقاً جيدة وجديدة لعمليّة التفسير. ويستطيع المفسّر من خلالها أن يتزود بالعدّة والأفق والرؤية السليمة والواضحة، قبل الشروع في أيّ خطوة من شأنها أن تربك أو تضعف أو تعرقل عمليّة التفسير. وهذا ما يجده الباحث عند ملاحظة خطوات التفسير لدى العديد من المفسرين الذين ليس لهم قراءة قبليّة ودقيقة للنّص، فيرتبكون ويربكون معهم فهم النّص والقارئ معاً.

ب ـ قراءة متزامنة:

ونعني بذلك القراءة عند ممارسة عمليّة التفسير، وذلك بعد ما فرغ المفسّر من القراءة الأولى ووصل من خلالها إلى ما هو بصدده من الإعداد والاستعداد اللازمين لبدء قراءة ثانية أكثر تركيزاً وأكثر

عمقاً وسعة لممارسة التفسير. تهدف القراءة الثانية إلى استكشاف المعنى وبنائه، انطلاقاً مما فهمه من النّص، وما استوحاه من إشاراته وإيماءاته. وما وظف المفسّر من تجارب وخبرات ومعلومات ومعطيات في سبيل فهم النّص واستيعاب رسالته ومقاصده.

جـ ـ قراءة لاحقة:

وهي القراءة الثالثة تأتي بعد الفراغ من القراءتين الأولى والثانية، والغرض منها التقويم. حيث يسعى المفسّر من خلالها التأكد من مدى صدقيّة القراءتين السابقتين فهماً وتطبيقاً.

وينبغي أن تتصف القراءات الثلاثة ببعض الخصائص العملانية حتى يستطيع المفسّر من خلالها الوصول إلى مراميه المحددة سلفاً.

ثانياً: عوامل قراءة النصّ

إنّ بناء المعنى وتشكيله من خلال النّص القرآني يتصل اتّصالاً مباشراً بجملةٍ من العوامل الأساسيّة اللصيقة بنوع القراءة التي يمارسها المفسّر، وتلك العوامل تحدد مسار ومسير القراءة التي يتبعها المفسّر للنص. كما إنّ تلك العوامل تمهد أو تبدد فرص التفسير، وذلك بحسب كيفية ممارسة القراءة والخطوات التي يتبعها المفسّر لإنجازها. وفي ما يأتي نشير إلى بعض تلك الخصائص:

أ ـ القرائة الكلية للقرآن الكريم:

إنّ البدء من القراءة الكلية للقرآن يشكّل مدخلاً إلزامياً لفهم القرآن الكريم، فهماً متماسكاً ومتكاملاً. حيث إنّ القراءة المجتزأة والجزئية للقرآن تؤدّي إلى فهم مجتزأ للنّص ولمقاصده. وتشكّل عمليّة الاستشهاد بآيات مبتورة من القرآن الكريم خرقاً فاضحاً، ومصداقاً واضحاً للقراءة النصفية (الجزئية) لنصوص القرآن. من هنا، فإنّ

القراءة الأولى لا بدّ من أن تكون قراءة شاملة، وكليّة للقرآن حتى يتعرّف المفسّر من خلالها على أسلوب القرآن، في الخطاب، وفي بيان القضايا، وطرح المسائل والحلول.

ب ـ القراءة بصيغ مختلفة:

ينبغي قراءة القرآن بصيغة الماضي، والحاضر، والمستقبل، لغرض تحديد الأهداف والغايات. وذلك بغية إيجاد حوار بين المفسّر، والنّص للحصول على إجابات معاصرة لمشكلات معاصرة. إذ لا يمكن للمفسّر أن يحصل على إجابات واضحة ومفيدة، إن اقتصر على قراءة النّص من منظور واحد، سواء كانت القراءة بصيغة الماضي وضمن إحداثياته، أو بقراءة معاصرة فقط بإهمال دلالات النّص من خلال الماضي وإحداثياته. وسوف نشير إلى ذلك في ما بعد.

جـ ـ قراءة القرآن على ضوء مبدأ التخفيض:

إنّه لمن المهمّ جداً من ناحية العمل التفسيريّ، أن يكون للمفسّر اعتبارات واضحة في قراءة النّص وتفسيره. ومن الاعتبارات ذات التأثير على مجمل عمليّة التفسير تشخيص الأصل من الفرع، والمهم من الأهمّ، والعام من الأعمّ، والخاص من الأخص، وهكذا. وذلك بتحديد مستويات الخطاب ومراتب النّص، وتكوين فهم متصل بجميع أطراف النّص ومستويات المعنى. وتوجد أسئلة قديمة مطروحة بخصوص خطابات القرآن الكريم ودرجاتها ومراتبها من حيث القيّمة والموقع والدور. من قبيل أن الخطابات القرآنيّة هل هي بمستوى واحد من الأهميّة من منظور القرآن نفسه؟ أم أن هناك درجات من الأهميّة، وتالياً الاعتبار، في الخطابات القرآنيّة؟ هل هناك حقائق ثابتة وأمور متغيّرة في تلك الخطابات؟ وهل هناك قضايا ظرفيّة

وعابرة، وأمور ثابتة ومستقرة في الخطاب القرآنيّ؟ أم جميع تلك الخطابات تتصف بالثبات وتتحدى التغيير؟ وهل هناك قضايا ملحة وقضايا أكثر إلحاحاً في الخطاب القرآني؟ أم أن جميع الخطابات الواردة في القرآن بدرجةٍ واحدة من الإلحاح؟

وكما هو معروف فإنّ هذه الأسئلة ليست أسئلة جديدة، بل إنّها كانت مطروحة منذ القدم، وبصياغات مختلفة. غير أننا نطرحها مجدداً برسم الباحثين في حقل المعارف القرآنيّة، بهدف البحث عن إجابات جديدة، حيث إنّ الإجابات التاريخيّة ليست وافية بالغرض، ولم تقترن أساساً بخطة فكرية واضحة، وأسس متينة وثابتة.

لقد عالج الغزالي (450 ـ 505 هـ) الأسئلة المطروحة آنفاً، تحت عنوان «جواهر القرآن ودرره وأصدافه وقشوره»[1]، فاعتبر معارف وحقائق من القرآن جوهريّة، وعدّها من لباب القرآن، في حين عدّ معارف قرآنيّة أخرى، من الدرر تارة وأعراضاً (أصدافاً وقشوراً) تارة أخرى. كما يعتبر الغزالي تفسير ظاهر القرآن (التفسير الظاهريّ للقرآن) من علوم الصدف والقشر[2]، ويصف المفسّر المقتصر على حكاية المنقول سامعاً ومؤدياً، مثله مثل حافظ القرآن والأخبار[3]. كما يعتبر اللّغة العربيّة كسوتاً لجواهر القرآن وقشراً له[4]، ويعدها من عوارض القرآن. كما أنّه يساوي بين معارف الفقهاء والمتكلمين، ويعتبر الاختلاف بينهما في طبيعة الحاجة إليهما، فيصف الحاجة إلى معارف الفقهاء بالأعمّ، في حين يعتبر

(1) انظر: الغزالي، أبو حامد: **جواهر القرآن ودرره** ، دار الجيل ودار الآفاق العربية، بيروت 1998.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

(3) المصدر نفسه، ص 20.

(4) المصدر نفسه، ص 18.

الحاجة إلى معارف المتكلمين بالأشدّ الأشدّ[1]. ويعبّر عن العلم بالله واليوم الآخر بـ «الطبقة العليا من نمط اللباب» لأنّه علم المقصد ودونه العلم بالصراط المستقيم وهكذا.

وتبنى بعض الباحثين المعاصرين[2] رأي «الغزالي» فاعتبر اللّغة العربيّة وثقافتها، من أعراض القرآن بل من أعراض الدين (كلّ الدين). ويضيف عليها الوقائع التاريخيّة الواردة في القرآن والسنّة، والأسئلة التي تمّ طرحها من قبل المؤمنين والإجابة عنها في الكتاب والسنّة. بل يذهب مذهب العرفاء المتصلبين في اعتبار الشريعة عرضاً من أعراض الدين.

د ـ توسيع آفاق القراءة:

وذلك من خلال الابتعاد عن قصور النظر وضيق الأفق في التعاطي مع النّص، ويتطلب ذلك بدوره من المفسّر أن يسعى قدر المستطاع للحيلولة دون نفاذ آفاقه الضيقة في مجال فهم النّص. وإن كان هذا الأمر في غاية الصعوبة، غير أن التفات المفسّر إلى الموضوع يخفف من درجة التأثير السلبيّ للرؤى الضيقة للنفاذ داخل عمليّة التفسير وفي فهم النّص.

ومن العوامل المساعدة على توسيع آفاق الفهم والنظر، الابتعاد عن الفهم الحرفيّ، والنظرة الماضوية إلى النّص، بل السعي نحو فهم مرامي الكتاب الناظرة إلى الحاضر والماضي والمستقبل، والتي هي غير مقيدة بزمانٍ دون زمانٍ، ولا مكانٍ دون مكان.

---

(1) الغزالي: المصدر نفسه، ص 23.

(2) انظر: سروش، د. عبد الكريم: **بسط تجربة نبوي** (تعميم التجربة النبوية)، مبحث: الذاتي والعرضي في الأديان، مؤسسهٔ فرهنگي صراط، طهران، 1999، ص 29 ـ 30.

هـ ـ القراءة الدينامية للنّص:

والمراد من قراءة النّص قراءة دينامية، هو أن يشكّل الواقع والمعطيات الواقعيّة من عوامل محفزة على فهم النّص، والابتعاد عن السكونية في فهم المعنى وإدراكه. القراءة الدينامية للنّص ليست بمعنى الابتعاد عن ضوابط التفسير وضوابط قراءة النّص، بقدر ما تعني تفعيل تلك الضوابط في أرضية أكثر دلالة وفاعلية على مستوى الفهم والتطبيق.

إنّ القراءة السكونيّة للنّص تخفف من وهج النّص، وتقلل قدراته التأثيرية، وإمكاناته التوظيفية. وتحصر النّص في دائرة ضيقة وفي أفق مسدود، محاطاً بالعوائق والموانع، وممنوعاً من الحضور والمثول في الواقع لمعالجة المشكلات والتصدي لها.

و ـ استحضار أنواع الخطاب القرآني:

لا ينبغي للمفسّر أن يتردد في تحديد الخطاب المعرفيّ، والخطاب القيمي للقرآن، وذلك بتشخيص نظام إشارات النّص وتحديده، حيث إنّ هذا التحديد سوف يساهم مساهمةً كبيرة في الاعتماد على العقل والمعرفة في بيان دلالات النّص وفهمه.

كما لا ينبغي للمفسّر أن يعول في عمليّة التفسير على فهم مبعثر للنّص، وإنّما عليه أن يقوم بخطوات التنظيم والترتيب من خلال تحليل عناصر الخطاب. وأن يأخذ بعين الاعتبار كلّ أنواع الخطاب القرآني من الخطاب الرسالي، والخطاب التشريعيّ، والخطاب الرعويّ التنظيمي، والخطاب التربويّ، والخطاب الدعويّ، والخطاب النفسيّ والخطاب الإرشادي، المباشر وغير المباشر. إنّ التعويل على فهم مبعثر للنّص يؤدّي إلى تفسير مبعثر له أيضاً.

ز ـ تشخيص حقول المعنى وطبقاته:

أين يكمن المعنى في النّص؟ وما هو مركز المعنى فيه؟ إنّهما يعتبران سؤالين مهمين لغرض تحديد حقول المعنى وتشخيصها في عمليّة التفسير. ولا شكّ في أنّ التأمّل الواعي والعميق في التعبير القرآني، والانتقال المتكرر بين النّص وما وراءه، بهدف معرفة المراد وتصوير دائرة المعنى وحقله في الخطاب القرآني، أمر ضروري وفي غاية الأهميّة. وذلك لا يتيسر إلّا من خلال معرفة نبض الخطاب، ومن ثمّ معرفة نبض المعنى وربطه بنبض الواقع.

إنّ الغاية القصوى للمفسّر من خلال عمليّة التفسير تتمثل باكتشاف حقول المعنى والوصول إليها، فمن يطلب سوى ذلك من خلال النّص فإنّه لا يصل إلى مبتغاه البتة، وإن وصل إلى نتيجة، فإنّه لا ينتفع بها في هذا الاتّجاه. ثمّ إنّ حقول المعنى تتكوّن من طبقات، والوصول إلى طبقة منها مقدمة للبحث عن طبقة ثانية، والوصول إلى الثانية مقدمة للبحث عن الثالثة وهكذا.

ح ـ الاجتهاد في فهم الواقع:

لا يكفي أن يكون المفسّر ملمّاً بقواعد التفسير واللّغة العربيّة وغيرها من معارف ومعلومات، لكي يقوم بمهمّة التفسير وينجح فيها. حيث إنّه يحتاج مضافاً إلى ذلك، إلى فهم عميق للحاجات المعاصرة، قبل فهم النّص، وذلك للربط الشديد والعضويّ القائم بين فهم الواقع وفهم النّص، ومن ثمّ بذل الجهد في فهم النّص، وعدم الاستغراق في الأقاويل والمنقولات التي تشكّل جزءًا أساسيّاً من كتب التفسير، القديم منها والحديث.

من هنا، لا يمكن الركون إلى مقولة قديمة يرددها الفقهاء والمفسرون، بأنّ مهمتنا تقتصر على فهم النصوص وما نحتاج إليه

من أحكام ورموز، وأما فهم الموضوعات والواقع المعقد بالأسئلة والاستفسارات، فإنّه ليس من وظائف أهل العلم.

ولا شكّ في أن الجهد والاجتهاد منوطان بمستوى تحقيق الجدل بين النّص وطاقات الإنسان، ومدى فاعليته في الزمان والمكان. وكلما نجح الإنسان في تحقيق هذا الجدل، فإنّه ينجح في الوصول إلى نتائج أكثر صلابة وصرامة في المقام، ليس فقط في جانب الفهم والبيان، بل في الارتقاء من مستوى الاجتهاد والكمال.

والعكس صحيح أيضاً فإنّ إخفاق المفسّر في فهم الواقع وما يرافقه من فضاء معرفيّ، من شأنه أن يؤدّي بجهود المفسّر الذهنيّة المحض إلى نتائج كارثية، على صعيد الواقع المعاش، فيخلط بين القديم والجديد، والصحيح والسقيم، ولا ينجح تالياً في فهم النّص لواقع معيّن ومحدد.

ثالثاً: إعداد الخطة

إنّ القراءة المتأنية والشاملة للقرآن من شأنها أن تهيئ فرصة مناسبة لإعداد خطة التفسير، وذلك بعد ما قطع المفسّر مسافة جيدة مع القرآن، وأصبح ملمّاً بالخطوط العريضة للطرح القرآني، ومشروعه الإيماني، ونظرته إلى الإنسان، والحياة، وإلى الماضي والحاضر والمستقبل، وإلى المسؤولية الإنسانيّة وغيرها من كبريات القضايا المطروحة في القرآن.

إنّ الإلمام بتلك القضايا لا يعفي المفسّر من الاجتهاد المبتكر في فهم القرآن فهماً واقعيّاً، متناسباً مع الواقع الذي هو فيه، وبوحي من المشكلات التي يواجهها الإنسان، وما يتطلب الزمان والواقع من حلول لتلك القضايا والمشكلات.

إنّ الفهم الحرفيّ الذي يسود في الواقع التفسيريّ يشكل عقبة كبيرة أمام التفسير، من شأنه أن يفقد كلّ فرصة مؤاتية، لفهم مقاصديّ ومتزامن للنّص. وعليه من المهم جداً التخلص من هذا الفهم الذي هو ليس فقط عقبة أمام نظرة شموليّة وهادفة إلى النّص القرآني، بل هو عامل أساس لتحنيط الفهم وتأبيده لكلّ زمان ومكان، ما يؤدّي إلى إقصاء دور المفسّر ودور الإنسان وعوامل الزمان والمكان والواقع في رسم خطوط القراءة والتفسير.

ثم إنّ وضع الخطة ينبغي أن يبدأ من تحديد الأهداف ويعود وينتهي إليها، كي يستطيع المفسّر من الإمساك بزمام الفهم، وأن يملك القدرة في التواصل المستمر مع النّص والواقع والمشكل في كلّ الظروف والأحوال.

من هنا يمكن أن نلخص خطة التفسير الناجحة في النقاط التالية:

أ ـ وضوح الأهداف:

قبل أيّ عملٍ ينبغي للمفسّر أن يحدد هدفه بوضوح وشفافية كاملة. إن لم يكن للمفسّر جواب كافٍ وشافٍ لسؤال: «ماذا يريد؟»، لا يستطيع أن يقوم بأيّ شيء مفيد، كما لا يمكن له أن يحقق شيئاً مثمراً، على صعيد العمل التفسيريّ.

ب ـ تحديد مسارات العمل:

وبعد أن يقدّم المفسّر إجابةً شافية عن السؤال الأول، يأتي دور طرح سؤال آخر وهو بدوره ليس أقل شأناً من الأول، «كيف يحقق المفسّر أهدافه؟»، إنّ الإجابة عن السؤال الثاني، يتطلب من المفسّر الاطلاع الكامل بمسارات عمل التفسير، من خلال الإلمام بالخطوط العريضة التي ينوي القيام بها في عمليّة التفسير.

جـ - درس الإمكانات والقدرات:

قد تكون الأهداف واضحة والمسارات محددة، غير أن الإمكانات والقدرات العلميّة والعمليّة غير متوفّرة عند المفسّر، لتحقيق الأهداف، فعندئذٍ تفقد الخطة أيّ قيمة إجرائية وعمليّة، ولا يمكن الركون إليها، في تحقيق الغايات والتوجهات.

د - الخطة التنفيذيّة الواضحة:

لا يكفي لتحقيق عملٍ واضح الملامح والأهداف، الاعتماد على الأهداف العامة والمسارات الكليّة فقط، من دون وجود خطة تفصيلية، تحدد كلّ الخطوات الإجرائية التي ينبغي القيام بها لتحقيق الأغراض. وتلك الخطة التفصيلية من شأنها أن تحتوي على كافة المراحل وتفاصيلها وما ينبغي أن يقوم به المفسّر للوصول إلى أهداف الخطة الموضوعة.

هـ - المتابعة التفصيلية:

المفسّر ينبغي أن يطمئن إلى تطبيق دقيق وسليم للخطة التفصيليّة المرسومة لتحقيق الأهداف. ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلّا من خلال متابعة تفصيلية، الهدف منها معرفة نقاط الضعف والقوة في الخطة وفي عمليّة التنفيذ.

و - توفير متطلبات الخطة والعمل:

من يعدّ خطةً واضحةً ودقيقة ضمن الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها، ولكن من دون أن يملك مقوّمات العمل ومتطلبات الخطة المرسومة، فلا شكّ في أنّه لا ينجح في تحقيق الخطة، ولا في إجرائها بشكلٍ سليم. التنفيذ الكامل لخطة العمل يتطلب من المفسّر توضيحاً دقيقاً في كافة مجالات الخطة، وخارطة طريق واضحة لإجرائها حتى يعرف المفسّر نفسه كيف ومتى يؤدّي دوره في تنفيذ الخطة المعدة.

ز ـ حساب البدائل:

من خصائص الخطة الناجحة وجود البدائل المناسبة عند عدم إمكانية تنفيذ الخطة الأساس. والهدف من الخطط البديلة والمساندة هو الحيلولة دون الوقوع في الفشل عند عدم وجود إمكانيّات فعليّة لتحقيق الخطة الأوّلية. والبدائل قد تكون بدائل كليّة وقد تكون بدائل جزئية.

رابعاً: إعداد ومراجعة الفرضيات

إنّ ما تقدم ذكره ضمن النقطة الثالثة، يتصل بالجانب التنفيذيّ للبحث، وبيان ذلك لا يعفينا عن التعرض للجانب العلميّ والنظريّ للخطة الموضوعة، وتبيين إعداد ومراجعة الفرضيات المعرفية للموضوعات قيد البحث والدراسة. من هنا، فإنّ هذه الناحية من البحث تشكّل حجر الزاوية في كلّ بحثٍ ناجح ومحكم من الناحية المعرفية، وإغفال هذا الجانب أو عدم الاهتمام اللازم به، يؤدّي حتماً إلى زعزعة البحث وشلله، في القيام بمعالجة ناجحة للموضوعات، التي يتناولها الباحث مفسراً كان أو غيره.

وأما المقصود من الفرضيات، فيمكن القول إن «الفرض تعميم مؤقت، وهو عبارة عن فكرة متخيلة تضع أساس البحث. فوضع الفرض يتطلب صياغته بحيث يمكن القطع فيه برأيّ محدد ودقيق»[1]. أو أن فرضيات البحث هي حلول أو تفسيرات مؤقّتة يضعها الباحث بناءً على معطيات متوفّرة لديه، وانطلاقاً من الخبرات التي يملكها في الموضوعات قيد البحث والدرس. وبتعبيرٍ آخر هي عبارة تخمينية

(1) موريس أنجرس: **منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية**، ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة، الجزائر، 2004.

عن العلاقة التي يدعيها الباحث بين متغيّرين أو أكثر. إنّ الفرضيات التي يضعها المفسّر ينبغي أن يكون لها أساس في القرآن، وأن تتصف ببعض السمّات الرئيسة التالية:

أ - الفرضيّة المصاغة يجب أن تكون منطقية في تركيبها، غير متناقضة في نفسها، ومنسجمة مع الاعتبارات العلميّة والمعرفية العامة، مضافاً إلى أسس واعتبارات قرآنيّة خاصة.

ب- الفرضيّة لا بدّ من أن تكون محددة، مساغة بشكلٍ دقيق ومنظم، وقابلة للتحقق من مدى صحتها ومصداقيتها، وأن تكون مبنية على ركائز ومنطلقات فكريّة ومعرفية واضحة من ناحية، ومبررة من ناحية أخرى. والمراد بالتبرير هو التبرير المعرفيّ والعلميّ والتطبيقيّ.

جـ - أن تكون بمقدور الفرضيّة أو الفرضيات المساغة، أن تقدم حلولاً ناجحة وناجعة، للمشكلات المطروحة في عمليّة التفسير. وبتعبيرٍ آخر أن تكون الفرضيات الموضوعة ذات علاقة وثيقة بمشكلة البحث، بحيث تحمل ضمناً إجابات محتملة لمعالجة مشكلات البحث.

د - إنّ الفرضيّة المساغة قد تكون واحدة، وقد تكون متعدّدة، غير أن الفروض المتعدّدة لا بدّ من أن تكون غير متناقضة فيما بينها، بل يكمل بعضها البعض الآخر، من ناحية تقديم الحلول للمشكلات المطروحة في البحث.

ثم إنّ صياغة الفرضيات تعتمد على الحدس والتخمين، وتتأثّر بشكلٍ كبير بالخبرات والتجارب الشخصيّة للمفسّر لجهة فهم الحقائق، المفاهيم والنظريات، وقبل كلّ ذلك تعتمد على فهم المفسّر الدقيق للنّص ومفاهيمه واعتباراته. ويتمّ تبرير الفروض من خلال الاعتبارات العقليّة والتطبيقيّة.

إنّ إعداد الفرضيات يأتي في المقدمة، ومن ثمّ يأتي دور المراجعة المكررة لها وتصحيحها في ما بعد، وذلك من خلال عمل تطبيقيّ مع النّص، يصار فيه إلى التأكد من مدى انسجام تلك الفرضيات مع النّص ومقتضياته ومفاهيمه واعتباراته الأساسيّة.

إنّ البدء بأيّ عمل بحثيّ ينبغي أن ينطلق من وجود فرضيات واضحة، حتى يتمكن الباحث من الشروع في عمل معرفيّ منتج في مجال التفسير، والشروع في البحث التفسيريّ أو أيّ بحثٍ آخر بمعزلٍ عن الفرضيّة، هو شروع غير مكتمل الشروط لعدم وجود هدف، يساعد الباحث في الوصول إليه من خلال عمليّة التفسير.

الفرضيات هي الحالة الافتراضيّة للوصول إلى الأهداف من خلال عمل تقريبي، مشابه، ممسوك بضوابط وشروط مسبقة. وكلما كانت الفرضيات أقرب إلى الواقع البحثيّ زادت من فرص النجاح في العمل البحثي.

المطلب الثاني
اختيار المنهج

تمهيد

هل المنهج أمر ضروريّ في مجال التفسير؟ وهل يستطيع المفسّر أن يقوم بالتفسير من دون اختيار منهج من المناهج؟ ومن دون التقيد به في عمليّة التفسير؟ وهل هناك من مناهج ملائمة، وأخرى غير ملائمة لعمليّة التفسير؟ هذه بعض التساؤلات المطروحة للبحث في المطلب الثاني.

لقد أكدنا في مباحث سابقة، أنّ المنهج في العلوم الإنسانيّة

عموماً، وفي الدراسات الدينيّة خصوصاً، موضوع إشكاليّ، لجهة تحديده بشكل دقيق أولاً، واختيار منهج أو أكثر لمعالجة المسائل والموضوعات التي يتمّ تداولها في الحقل المبحوث عنه ثانياً. وعليه فإنّ عمليّة اختيار المنهج في الدراسات القرآنيّة يحتاج إلى دقةٍ ووضوح في الرؤية، كي يتمّ بشكلٍ مدروس ومتماسك. وهناك بعض العوامل التي من شأنها المساهمة في اختيار المنهج، ومنها الأمور التالية:

أ ـ وعي المفسّر بالمنهج وبدوره وأهميته في عمليّة التفسير، من الناحية النظريّة وفي عمليّة التطبيق. وذلك بأن يكون المفسّر على بصيرة بالمنهج وبتأثيره على الأداء الفعليّ للمفسّر، وأن يعلم أنّه يرفد المفسّر بما يحتاجه من الدعم الإرشاديّ والتوجيهيّ في مجال البحث، التطبيق، والاستنتاج.

ب ـ أن يكون المفسّر قادراً على التعاطي المدروس مع المنهج، لجهة الاستعمال والتطبيق، حيث إنّ هناك العديد من المفسرين الذين لم ينجحوا في الاستفادة المناسبة من المنهج في مجال التفسير. فكان تعاطيهم بقضايا المنهج يتصف بالإرباك والارتباك، بل الضياع والتشويش. حيث إنّهم يعلنون حيناً عن متابعة منهجٍ معيّن، ثمّ يكشف الواقع العمليّ خلاف ذلك، وأنّ المفسِّر قد تجاوز المنهج ولم يلتزم بما وعده به من طريقة بحث في التفسير.

جـ ـ أن يملك المفسّر قدرة على التمييز الدقيق والمدروس بين أنواع المناهج، حيث إنّ فقدان القدرة على التمييز، والتردد في حسم الموضوعات المنهجيّة، يؤدّي في كثيرٍ من الأحيان، إلى شلّ العمل التفسيريّ، وعدم القدرة على البناء والإنتاج. وهو ما أدّى ويؤدي إلى الاكتفاء بما توصل

إليه السابقون، من فهم لنصوص الكتاب المبين، بل أكثر من ذلك فإنّهم من خلال التركيز التاريخيّ المكرر على ما توصلوا إليه من نتائج يساهمون في تحنيط الفهم والاستنتاج وقصرهما عليهم، من دون سببٍ وجيه وتبريرٍ سليم.

وفي مطلق الأحوال، إنّ إقرار المنهج ينبغي أن يخضع لبعض الاعتبارات الفنيّة، وسوف نشير إلى بعض منها ضمن الفقرات التالية:

أولاً: محددات المنهج

سبق وأن أشرنا في مباحث سابقة إلى أن المنهج يتحدد من خلال مجموعة من الاعتبارات الداخليّة والخارجيّة. والمقصود بالاعتبارات الداخليّة تلك الاعتبارات التي تدخل في صميم بناء المنهج، وأما الاعتبارات الخارجيّة فهي التي تحدد العلاقات السائدة بين المنهج والعوامل الموضوعيّة الأخرى، ومن جملة تلك المحددات ما يأتي:

أ ـ لغة المعالجة:

توجد مباحث مهمّة حول لغة (القرآن)، وسوف نتناولها في موضوع مستقل[1]، كما توجد مواقف عدة بخصوص لغة القرآن. فإنّ اعتماد لغة من تلك اللغات يؤثر بشكلٍ مباشر على اختيار المنهج وطريقة استنطاق الآيات القرآنيّة ودرسها. ومن شأن الالتزام بلغة معيّنة في الدرس القرآني التقيد بما ينتج من ذلك من نتائج على

(1) سوف نتناول تفاصيل الموضوع في مشروع مستقل قيد الطبع بعنوان: **المبادئ العامة لدرس القرآن وتفسيره.**

صعيد التفسير. وعليه فلا يمكن الالتزام بظاهر القرآن في عمليّة الفهم والاستنطاق من ناحية، والدعوة إلى التأويل من ناحية أخرى في نفس الآيات، نعم قد يبرر اختلاف الموضوعات التعدد في المنهج أيضاً، إذ لا مانع مبدئياً من الاستعانة بمناهج مختلفة لمعالجة موضوعات قرآنيّة مختلفة. ما يعني أن المفسّر بإمكانه أن يختار عدة مناهج لمعالجة الآيات القرآنيّة بحسب متطلبات الموضوع.

ب ـ منطق البحث:

المراد بالمنطق هنا منطق إدارة المعرفة الذي يعبّر عنه بـ «النموذج الإرشاديّ» في مصطلح فلاسفة العلم، حيث إنّ المعارف تتقبل المقاربة بنماذج معرفية مختلفة كما هو واضح. والمنطق كاللّغة له الأثر الفاعل على مسار عمليّة التفسير، فإن اعتمدنا ـ مثلاً ـ منطقاً نحوياً، في الدرس القرآني، فإننا ندعو بذلك إلى إدارة عمليّة التفسير من خلال النموذج الإرشاديّ الذي يقدمه لنا النحو، وقواعده الإعرابية، من خلال تحديدها للأطراف الدخيلة والمؤثرة في الجملة، سواء كان فاعلاً أو مفعولاً أو فعلاً أو صفةً أو حالاً أو غيرها، وهكذا. وتالياً فلا يجوز معرفيّاً أن نلتزم بمنطق للبحث والمعالجة ونتنحى عن النتائج التفسيرية المترتبة عليه. إنّ المنطق النحوي لا يؤدّي إلّا إلى الفهم النحوي للآيات القرآنيّة، ولا ينتج فهماً آخر البتة.

جـ ـ أبنية المنهج:

المراد من الأبنية المنهجيّة هو ما يقوم المنهج عليه، تلك العوامل التي تحدد وجهة المنهج ونظامه الداخليّ وبنائه الفعلي، وهي عبارة عن العوامل الآتية:

1 ـ **الفروض المسبقة (النظريات)**: والمقصود بها تلك الفروض التي يصوغها المفسّر بغرض مقاربة موضوعات القرآن معرفيّاً.

وهي تشكّل عناصراً مؤثرة في المنهج. إنّها عبارة عن مسلمات هي بمثابة حقائق ثابتة استخلصها الباحث من خبراته الوجودية، وسوابقه المعرفية، وتجربته البحثية. ولا شكّ في أنّ الفروض تتحكم بالمفاصل الرئيسة للبحث والتحقيق، وتنظم مساره ومسيره عبر القناعة المعرفية التي تولدها للباحث في مجال قضايا المعرفة.

2 ـ **المفاهيم**: هي عبارة عن شبكة من التصورات العقليّة التي تنظم الحقائق، والمعلومات، في نسق معيّن. وذلك بهدف تكوين فهم أفضل للذات وما يحيط بها من مؤثرات المعرفية وغير معرفية.

المفاهيم تشكّل الركائز الأساسيّة للنظريات التي يصوغها الباحث، حيث إنّها تقوم برفد النظريات بالأدوات المعرفية للقيام بدورها التنظيريّ. إنّها تاريخيّة البتة، وبخلاف أصل الألفاظ ليست ثابتة دائماً، بل سيالة تتأثر بكلّ العوامل المحيطة بها، وتتحول إلى عامل مفصلي حيناً، وإلى أمر هامشيّ في حين آخر، نظراً إلى كيفية التعاطي بها ومعها.

3 ـ **الحقائق والوقائع والمعلومات**: المراد بالحقائق هي الأشياء الثابتة بالوجود الخارجيّ تارة، وبالدليل القاطع أخرى، في حين أن الوقائع هي أمور قد حصلت تاريخيّاً، أو المدعى حصولها تاريخيّاً، وأما المعلومات فهي ما نملك من معطيات نظريّة على إثبات شيء أو نفيه بحسب ما في حوزة الباحث من مثبتات وقرائن.

إنّ عمليّة الاختيار والبحث المنهجيتين ينبغي أن تعتمدا على تلك المحددات، وأن لا تتجاوزاها، حيث إنّ عدم الأخذ بعين الاعتبار لتلك المحددات يؤدّي عادةً إلى ضياع في البحث المنهجيّ. يتصوّر

الباحث أنّه يقوم ببحثٍ منهجيّ في حين أن عمله بعيد عن نيته، وذلك لعدم توفّر الأرضية والمتطلبات اللازمة للبحث المنهجيّ المتماسك.

ثانياً: المنهج الملائم لعمليّة التفسير

ما هو المنهج الملائم لعمليّة التفسير؟ هل توجد اعتبارات مسبقة على عمليّة البحث والدرس لتحديد منهج دون آخر؟ أم يخضع كلّ ذلك للبحث والدرس؟ هل يقدم المنهج دعماً عمليّاً لعمليّة التفسير، أم أن دوره يقتصر على بناء خطة البحث؟ وما هي مساهمة المنهج في تحقيق هدف التفسير؟ وكيف تنجز هذه المساهمة على صعيد التفسير؟

من المفترض أن المنهج الذي يختاره المفسّر يقوم بتحديد الخيارات المفترضة في عمليّة التفسير. وينشط الذهن نحو تلك الخيارات ويوجه النظر إليها. ويقوم بسلسلة من الإجراءات التطبيقيّة لتحقيق الخطة الموضوعة وفق المنهج. والعوامل التي تتحكم بهذه العمليّة هي:

أ ـ أهداف التفسير:

تقوم الأهداف بدور المحرك الأساس (الدينامو) لعمليّة التفسير، ولكلّ بحث جادّ وموضوعيّ، وتتأثّر عمليات البحث بكلّ فقراتها وأجزائها بهذا المحرك تقريراً وتوجيهاً وتبريراً واستنتاجاً وخلاصات. والمفسّر الذي يتقيد بالأهداف يجعلها في أمّ عينيه دائماً، فلا يمكن أن يحصل اختيار المنهج عنده بمعزلٍ عن الأهداف التي يسعى إليها من خلال عمليّة التفسير. وتالياً فإنّه سوف يضع يده على منهج يراه أكثر التصاقاً بالأهداف، وأكثر قدرةً على تلبيتها، وأكثر انسجاماً من حيث التركيب والمضمون والدور مع الموضوع قيد البحث والدرس.

ب ـ خطة التفسير:

ومن العوامل المؤثرة في اختيار المنهج الخطة التي وضعها المفسّر لضبط مسار البحث، وتلك الخطة تتضمن نقاطاً ذات علاقة وثيقة بالمنهج، حيث إنّ تنفيذ الخطة منوط بالمنهج المناسب الذي يعتمده المفسّر لتحقيقها. فإنّ الخطة تتحكم باختيار المنهج، وتعطي إشارات هامة لجهة اختيار منهج دون آخر في عمليّة البحث والتفسير.

جـ ـ أدوات المنهج:

المناهج البحثية تعتمد على أدوات مختلفة في البحث والدرس، من الاستنباط والاستقراء والتجربة والتأمّل الحرّ والتحليل والإحصاء وغيرها من أدوات. وعليه فإنّ أدوات المنهج تختلف من منهج إلى آخر، وينبغي أن تكون أدوات المنهج على انسجام تامّ مع الحقل البحثيّ، فلا يمكن اختيار منهج يعتمد على التجربة في مجال الدرس القرآني مثلاً.

د ـ النموذج الإرشادي:

يتأثّر اختيار المنهج بالنموذج الإرشاديّ الذي يتبعه المفسّر في العمل البحثيّ والدرس التفسيريّ، فإن كان النموذج الإرشادي هو المنطق النحويّ والعقل البياني الذي يعتمد على قواعد الإعراب ويجعلها أساساً لفهم الجملة ولا يتجاوزها، ويبني فهمه للمقاصد والمرادات في دائرة القدرات الاكتشافية للعقل البيانيّ، فلا شكّ في أن هذا النموذج لا يسمح للمفسّر بأن يختار منهجاً غير منسجم ومتطلبات العقل البياني. بل إنّ العقل البياني، يتحول إلى عامل محدد لاختيار المنهج، في هذه الحالة.

غير أن المفسرين في الأعمّ الغالب إما ليس لديهم تصوّر واضح عن الاعتبارات التي أسلفناها، وإما لا يعيرنها اهتماماً. فالخطة

التفسيرية بالمفهوم العمليّ مفقودة عندهم، والأدوات المنهجيّة غير واضحة الملامح، والنموذج الإرشاديّ في أحسن الأحوال غير فاعلة، وهكذا الحال في باقي العوامل الدخيلة والمؤثرة في مجال العمل البحثيّ.

من هنا، تصنف كلّ هذه الأمور المتصلة بدور المنهج وعملياته ضمن القضايا الإشكاليّة في عمليّة التفسير، ليس لجهة أن المفسرين لا يهتمون بها اهتماماً كافياً، بل بسبب أن الاهتمام الموجود لا يترجم بشكلٍ سليم ودقيق، وضمن ضوابط واضحة واعتبارات محددة.

وأما الكلام عن المنهج الواحد الموحّد في أيّ مجال معرفيّ، سيما عمليّة التفسير فأمر غير دقيق، وينشأ عن مواقف مسبقة واعتبارات غير معرفية.

ثالثاً: اعتبارات اختيار المنهج

ما هي الاعتبارات التي يمكن الرجوع إليها لاختيار المنهج الملائم للمجال البحثيّ؟ هل هناك من ضوابط محددة لهذا الاختيار؟

إنّ اختيار المنهج عمل دقيق تتحكم فيه خبرة الباحث وتصوراته وتصديقاته في المجال البحثيّ. ولكن ما ينبغي أن يحتكم إليه في اختيار المنهج هو عدّة اعتبارات، وخارج تلك الاعتبارات لا معنى للمنهج الملائم أو غير الملائم مع المجال البحثيّ، ومن تلك الاعتبارات:

أ ـ التوافق المبدئي:

وهو أن يكون هناك من توافق في الاعتبارات والقيم والضوابط العامة بين التفسير الذي ينشده المفسّر والمنهج الذي يختاره لهذه

الغاية. فإن لم يكن ثمّة توافق من هذه الناحية، وكان للتفسير اعتبارات تخالف اعتبارت المنهج لفهم الموضوعات وتناول المسائل وتقييمها، فلا شكّ في أن المنهج غير ملائم ولا يمكن اختياره لهذا الغرض.

ب ـ التناسب الموضوعيّ:

ينبغي أن يوجد تناغم بين المنهج المختار، والموضوع قيد البحث والدراسة، حيث لا يمكن معالجة موضوع اجتماعيّ انطلاقاً من منهج رياضي ومن خلال حسابات صرفة. إنّ المفسّر الذي يريد أن يناقش موضوعاً اجتماعيّاً يجب أن يلتفت إلى أن تناوله للدرس والبحث يتمّ من خلال منهج اجتماعيّ ورؤية اجتماعيّة، وهكذا في سائر الموضوعات والأبحاث.

جـ ـ التناغم مع الأهداف:

سبق أن أكدنا أهميّة الهدف في تحديد الاتّجاهات والتوجهات، وتالياً اختيار المنهج والطريقة المناسبة للبحث. ومن المناهج ما هو أقرب إلى الأهداف المنشودة وتلبي تلك الأهداف بسلاسة ويسر، في حين أن مناهج أخرى تواجه المعيقات وتقع في محاذير وتعثرات كي تبلغ الهدف المنشود. وليس هنا للباحث إلّا اختيار الأقرب والأنسب والأكثر التصاقاً بالموضوع وبتأمين الأهداف.

د ـ التناسق العضويّ:

المراد من التناسق العضويّ هنا، هو الترابط الوثيق القائم بين موضوعات الدراسة والمنهج، بحيث يمكن أن ينظر إليهما باعتبارهما تجسيداً لجسمٍ واحد يسود بينهما ترابطاً عضوياً. فإن حصل التناسق بهذه المستوى، بين الموضوعات والمنهج، فإنّه يصبح من السهل

توظيف المنهج للقيام بدوره من العمل المعرفيّ في مجال التفسير.

كلّ ما سبق الكلام عنه يتطلب منا أن نؤكّد أن المعرفة حقّ بشريّ عام، يساهم فيه كلّ شخصٍ مساهمة مشاعة، ولا يمكن احتكارها من قبل فئة ولا صنف معيّن من الفئات البشرية، كما لا يمكن التعاطي معها وبها من دون رقابة فكرية، وضوابط معرفية صارمة، إذ بدون ذلك يتحوّل البحث عن المعرفة إلى فوضى لا تخدم الهدف الذي ينشده الباحث من خلال البحث المعرفيّ. والعناصر التي تحدد الإطار العام للبحث المتماسك والمضبوط وتشكّل تالياً البنى الأساسيّة للمعرفة المضبوطة هي ثلاثية: الذات العارفة، الموضوع والمنهج.

الذات العارفة تمارس دور الحَكَم ضمن ضوابط معيّنة، في حين أن الموضوع يحدد مجال البحث، وأما المنهج فيحدد الطريقة التي يمارس البحث بها حول الموضوع من خلال الباحث.

تكمن أهميّة الذات العارفة في عمليّة البحث عن المعرفة في بعدين: الأول، البعد الذاتي ـ المعرفيّ للباحث، باعتباره متوفّراً على شروط البحث المعرفيّ ومالكاً للكفاية المعرفية في الحقل الذي يتناوله بالبحث والدرس. الثاني، البعد التداولي للعمل البحثيّ، بمعنى مستوى التزام الباحث بالموضوعيّة واتّصافه بالإنصاف وابتعاده عن الذاتيّة وممارسة القناعة الشخصيّة في العمل البحثيّ. هذه الأمور وغيرها في مجال التفسير يتمّ البحث عنها في أصول التفسير ولا ندخل في تفاصيلها هنا.

كما أن الموضوع يمارس دوراً أساسيّاً في تحديد إطار البحث، ومن شأنه أن يمنع عن دخول كلّ بحث خارج الموضوع، وذلك عبر التأكد من صلة المسائل التي يتمّ تناولها في الموضوع البحثيّ، بحيث تكون الصلات متينة، واضحة، ومقننة.

المقصود بالصلة المتينة تلك الصلة التي تحول المسألة إلى لازم من لوازم الموضوع، بحيث لا تفرض على الموضوع فرضاً من الخارج، وإنّما يطلبها الموضوع عبر علاقة موضوعيّة وواقعيّة. وأما المقصود بالصلة الواضحة تلك الصلة التي يعبّر عنها بـ «اللازم البيِّن» بشقيه البين بنفسه ومن دون توسيط أمرٍ آخر، أو بواسطة إبراز علاقة متينة. وأما المراد بالعلاقة المقننة فهو تلك العلاقة التي تأتي من خلال حقل من حقول المعرفة، وليست علاقة اعتباطية أو مصطنعة وآتية من عالم الخيال.

وأما المنهج الذي يختاره الباحث لبحثه فهو العامل المهمّ الآخر الذي ينبغي أن يؤدّي إلى نتائج بحثية واضحة، وذلك يتيسر عندما يتمّ التأكد من التناغم والتناسب بين المنهج والموضوع المبحوث عنه. والتناغم المطلوب يفرضه الواقع المعرفيّ الداخليّ والواقع المعرفيّ الخارجيّ. الواقع المعرفيّ الداخليّ يجسده التركيب الداخليّ للمعرفة، في حين أن الواقع المعرفيّ الخارجيّ والموضوعيّ تفرضه العلاقة التي تنسجه معرفة من المعارف بحقول معرفية أخرى. ومن خلال نوع العلاقة وكمّها تبرز العلاقة التداولية بين المنهج والموضوع، وهي تارة علاقة التفاعل، وأخرى علاقة التنافر. تتعمم علاقة التفاعل بين المنهج والموضوع عندما يحرز الانسجام الداخليّ والتركيبي بينهما. كما تسود علاقة التنافر بين الطرفين عندما يعجز الباحث عن نسج علاقة منطقيّة وفعليّة بين المنهج والموضوع. ومن هنا تبرز أهميّة التأكد من مدى الانسجام بين الطرفين لتحقيق الأهداف المعرفية المرجوة.

رابعاً: المناهج المركبة وعمليّة التفسير

ما هو المقصود بالمنهج المركّب؟ وكيف يمكن بناؤه في العمل

البحثيّ؟ هل المناهج المركّبة ذات خصائص محددة في المجال المعرفيّ؟ أم هي كباقي المناهج البسيطة من حيث العمل البحثيّ والدراسة والتحقيق؟

المراد بالمنهج المركّب تارة هو استخدام منهجين أو أكثر لمتابعة العمل البحثي. شرط أن يكون بين هذه المناهج المختارة والموضوعات المعالجة تناسق وتناسخ. وأخرى نقصد بالمنهج المركّب «العبر مناهجية» الرامية إلى ربط المناهج بعضها ببعضها الآخر، بهدف اجتياز المناهج وتخطيها، من أجل إيجاد رؤية وحدة المعرفة، في عبر مناهجية جديدة للإنسان والكون[1].

العبر مناهجية لا تتوافق مع اختزال للإنسان إلى بنيان صوري ومع اختزال للواقع إلى مستوى واحد يحكمه منطق واحد. تقدم العبر مناهجية رؤية جديدة للطبيعة، بفتح المناهج على ما يجتازها ويتجاوزها. فهي تذهب في ما يتعدى العلوم الدقيقة التي يجب أن تصالحها مع العلوم الإنسانيّة. العبر مناهجية تضع الإنسان في القلب من الكون. وهي تسلِّم بأنّ الاقتصاد يجب أن يكون في خدمة الإنسان[2].

أخيراً، إذا كشف كلّ منهج، متعمِّقاً، المزيد دوماً من تعقيد البنى والسيرورات، فإنّ العبر مناهجية، من جهتها، تكشف عن مظهر آخر للتعقيد، مظهر المبادلات والتفاعلات بين مكوِّنات الكون والأرض والإنسان، يتلخص الأمر في قلب المشروع الديكارتي

---

(1) للمزيد حول الفكرة ينظر: بسراب نيكولسكوب: **بيان العبر مناهجية**، ترجمة: ديمتري افيرينوس، دار مكتبة إيزيس، دمشق، 2000.

(2) بورغينيون، أندريه: **«من تعددية المناهج إلى العبر مناهجية»**، موقع معابر. ينظر: http://www.maaber.org/forth_issue/epistemology_2a.htm

بتوحيد المعرفة المبعَّضة واستبدال السعي إلى تنمية الإنسان بالمردوديَّة والمهارة التقنية[1].

إنّ المنهج المركّب بكلا المعنيين لا يمكن الاستعانة به في مجال عمليّة التفسير إلّا بعد التأكد من المصداقيّة: الجدوائية والانسجام التامّ مع الاعتبارات الكبرى في مجال التفسير. وليس هناك من تصوير آحادي للمنهج بكلّ المعاني المتصورة له، بل هناك اعتبارات عديدة سوف تغيّر من صورة المنهج وعمله وتأثيره في مجال المعرفة، فليس المهم العنوان بقدر ما هو الأداء والعمل الذي يناط بالمنهج في مجال عمليّة التفسير.

تحدد خصائص المنهج بالنظر إلى طريقة استخدامه ومدى فاعليته في مجال المعرفة. ولا يمكن الحديث عن منهج فاعل، ومنهج عاطل من دون الأخذ بعين الاعتبار مستوى الأثر العمليّ للمنهج في عمليّة التفسير. ومن هنا، فقد نصنف منهجاً بأنّه غير مفيد من حيث طبيعته وخطوطه العريضة في معالجة مشكلة معيّنة أو موضوع محدد في مجال التفسير، غير أن الواقع العمليّ وطريقة استخدام المنهج وما نتوصل إليه من نتائج بواسطته، يجعلنا نقتنع بجدوائيته المعرفية وفاعليته العمليّة.

ثم إنّ المنهج المركّب من شأنه أن يساهم في مقاربة القضايا العامة والمجردة التي يتمّ طرحها من خلال النّص، حيث يقوم بإيجاد خلاصات من خلال العمل التوليفي الذي يقوم به المنهج لتحديد مسارات الموضوع. تلك الخلاصات التي تربط بين عموميات في الكون والحياة والإنسان لبناء نظام أكثر شمولاً وتركيزاً وامتداداً وفاعلية.

---

(1) أندريه: المصدر نفسه.

المطلب الثالث

العدة المعرفية وتنظيم المعرفة

تمهيد

إنّ المعرفة تحتاج إلى التأهيل من نواحي عدة، ومن تلك النواحي البعد التنظيمي في الواقع التطبيقي، ومن المجالات المعرفية التي تحتاج إلى تنظيم وتجديد وترتيب العدة المعرفية. وسوف نتناول هنا بعض الأمور المتصلة بتنظيم وتجديد المعرفة من خلال النقاط التالية:

أولاً: المقصود بالعدّة المعرفية في مجال التفسير

المقصود بالعدّة المعرفية هي مجموعة العوامل الدخيلة في إنتاج المعرفة أو إعادة إنتاجها من أدوات المعرفة، ومصادرها، ومناهجها من إمكانيّات معرفية أخرى، فإنّ كلّ هذه العوامل تشكّل العدّة المعرفية التي يتمّ الاستعانة بها لتحقيق معرفة مأمولة.

والذات العارفة هي من العوامل المؤثرة بشكلٍ كبير في مجال المعرفة في جنب عوامل أخرى. تلك الذات التي بمقدورها أن تتعاطى بصور مختلفة مع تلك المعطيات، سواء لجهة التوضيب أو الاستنتاج أو الاستخلاص أو الحذف والإضافة أو الإثبات والدحض وما إلى ذلك من أدوار مهمّة أخرى.

وأما العدّة المعرفية في مجال عمليّة التفسير فإنّها تختلف بحسب القناعات المعرفية والخبرات الميدانيّة والأصول النظريّة والعمليّة التي ينطلق منها المفسّر في عمليّة التفسير.

إنّ أدوات المعرفة ليست موضوعاً متسالماً عليه عند الجميع في

مجال التفسير، فمثلاً هل التأمّل المحض، والعقل غير المضاف، لهما صلاحية في مجال عمليّة التفسير، أم لا؟ وبعد الإذعان بالصلاحية الإجمالية لهما، هل يمكن الحديث عن الصلاحية التامة؟ أم صلاحيتهما مقيدة؟ إذن فما هي القيود التي ينبغي أن لا يتجاوزها العقل وعمليّة التأمّل في النّص؟ إنّها مواضيع غير محسومة بعد، وهناك الكثير من المفسرين الذين لا يؤمنون بالعقل غير المضاف في مجال التفسير، حيث إنّهم ينطلقون من مباحث واستنتاجات ذات مصدر فقهيّ ومبحوث عنها في أصول الفقه، ليعبروا عن قلقهم المعرفيّ تجاه أدوات معرفية عدّة، وبأن الحقيقة تابعة لمنهج الاستدلال الذي هو بدوره يتأثّر من عوامل عدّة لجهة التحديد والتبرير والمقبوليّة.

وتحوم حول مصادر المعرفة التفسيرية ذات الإشكالات، وذات الأسئلة وذات المعالجات. كما إنّ القضايا المتصلة بمناهج المعرفة التفسيرية ليست أقل إشكالاً وأقل غموضاً من غيرها من المجالات.

ثانياً: تنظيم العدّة المعرفية في عمليّة التفسير

إنّ الهدف من تنظيم العدّة المعرفية هو تأهيلها للاستخدام في مجال المعرفة المبتغاة. ولكلّ مجال معرفيّ خصائصه ومتطلباته التنظيمية الخاصّة به. ولا يمكن اقتراح تنظيم معيّن لعدّة معرفية معيّنة من دون الأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات الفعليّة للمجال المعرفيّ. وذلك بسبب أن التنظيم هو مقدمة عمليّة وضرورية للاستنتاج والاستدلال والاستنطاق.

وبما أن لكلّ حقل معرفيّ طريقته الخاصّة في الاستدلال والاستنتاج، فلا يجوز تعميم طريقة للتنظيم من دون الأخذ بعين الاعتبار مدى انسجامها مع خصوصيات الاستدلال والاستنتاج

المعرفيّ للحقل المنوي فيه التنظيم. وعليه فإنّ تنظيم العدّة المعرفية في مجال التفسير على صلة مباشرة بفهمنا لهذا الحقل ولكيفية البحث والدرس والاستنطاق والاستنتاج فيه.

فمن يرى أنّ المنهج الأمثل لتفسير القرآن هو التفسير الموضوعيّ، وتالياً يريد فعلاً أن يقوم بالتفسير من خلال هذا المنهج، فإنّه يدعو إلى تنظيم العدّة المعرفية بما ينسجم والتفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الباحث الذي يرى أن التفسير التجزيئي التحليليّ هو المراد في عمليّة التفسير، فإنّه ينبغي أن يقوم بهندسة العدّة المعرفية بما يتناغم والمنهج التحليليّ التجزيئي للآيات القرآنيّة.

إنّ السبب الرئيسيّ للموضوع يرجع إلى أنّه لا يمكن توضيب العدّة المعرفية كيفما كان، ومن دون الأخذ بعين الاعتبار التداعيات والآثار الفعليّة للتنظيم على عمليّة الفهم والاستنتاج. الباحث ينحو نحو تنظيم معيّن للعدة المعرفية من حيث الموقع والترتيب والتقديم والتأخير والتصدير والتذييل، بسبب أنّه يرى أنّ التنظيم المنتج في المجال المنوي هو ذلك الذي يختاره في المجال.

وهذا لا يعني أن الباحث قد لا يخطئ في الاختيار وأنّه لا تلتبس عليه الأمور، بل قد يحصل ذلك مع الباحث حينما يخطئ في التقدير من خلال قياس مع الفارق، ووضع شيء في غير موضعه، ظنّاً منه أنّه مكانه المناسب من حيث التوضيب المعرفيّ، وأنّه أقرب إلى الهدف الذي هو بصدد الوصول إليه، إلّا أن مرحلة الاستدلال والاستنطاق يكشف عدم صحة الاختيار، وأنّه وقع فريسة للقياس الخاطئ، فأخطأ في تحديد المواقع وترتيب المراحل وتقدير المراتب.

من هنا، ينبغي أن يستعين المفسّر بالخبرة المجاليّة التي يملكها

هو بنفسه، أو يملكها غيره، كي يقوم بالمساعدة والإرشاد في اختيار التنظيم المناسب للحقل المعرفيّ، كي لا يضيع الجهد الذي بذله الباحث في مجال الوصول إلى النتيجة من خلال عمله البحثيّ.

ثالثاً: تجديد العدّة وترميمها في مجال التفسير

إنّ الباحث المبتكر لا يكتفي فقط باستخدام العدّة المعرفية الموجودة، بل ينظر إليها نظرة الباحث الناقد، فإن وجد خللاً في العدّة الموجودة، وكان الخلل من النوع الذي يمكن معالجته وترميمه فيقوم بذلك. وأما إن كان الخلل بلغ مرحلة متقدمة بحيث لا يستقيم إلّا بالتغيير والتطوير والتجديد، فعليه القيام بذلك. ولا شكّ في أن التعاطي المبتكر والمبادر مع قضايا المعرفة، موضوع شائك، ليس لكلّ باحث القدرة النظريّة والعمليّة الدخول فيها. إلّا أن الموضوع كفكرة لا ينبغي أن يغيب عن بال أيّ باحث جادّ وموضوعيّ لأنّ نفس إرادة على التطوير والتغيير تعطي دفعاً إضافياً للباحث نحو مزيد من العطاء المعرفي.

ومن ثمّ فإنّ المجالات التي تحتاج دائماً إلى التحديث والتجديد في المجالات المعرفية كافة، هي الأمور التالية:

أ ـ التجديد في اللّغة:

اللّغة هي حلقة الوصل بين الذات العارفة، وما تسعى إلى معرفته من موضوعات ومسائل. وبما أن الموضوعات والمسائل في تطوّر دائم وتغيّر مستمر، فلا معنى لثبات اللّغة، واحتفاظها بحلتها وتعبيراتها لكلّ زمان ومكان، وهي مسخّرة أصلاً في خدمة الموضوعات والمسائل وبيانها وشرحها وفهمها وتنظيمها وترتيبها في ذهن الباحث أولاً وفي ذهن المخاطب ثانياً. وعليه، فهناك نواحٍ عدَّة

في اللّغة تحتاج دائماً إلى التجديد وإعادة البناء والتنظيم. ومن تلك النواحي:

- **المفردات**: وهي أكثر ما يحتاج إلى التغيير والتجديد حتى تتمكن من بيان الموضوعات والأشياء والمسائل ونقلها بشكلٍ صحيح إلى الآخر. والمفردات هي البنية الأساسيّة لكلّ لغة، ومن المفترض أن يتمّ اختيارها ضمن ضوابط معيّنة إما بالاختراع أو التوريد أو التطويع أو غيرها من الأساليب المعتمدة لإيجاد مفردات لغوية جديدة.

- **التراكيب**: والمقصود بها تنظيم الكلمات في صيغة الجملة المفيدة. وهذا التنظيم وطريقته موضوع في غاية الأهميّة من الناحية المعرفية ولناحية إيصال المعاني والمرادات إلى المخاطب. إنّ اللّغة العربيّة تخضع لضوابط صارمة في مجال تركيب المفردات، وينبغي مراعاتها ولكن من الممكن دائماً ايجاد التغيير والتطوير فيها بما يتناسب والحاجات المتجددة للغة.

- **التعبيرات**: هناك دائماً تعبيرات جديدة ومستحدثة للغات تقتضيها الحاجة أو بسبب النمو الطبيعي للغة، ومن الممكن أن يتمّ استحداث التعابير في الحقول المعرفية المختلفة بهدف تطويرها وتنظيمها بشكلٍ أفضل.

- **المفاهيم**: إنّ الحقول المعرفية المختلفة لها مفاهيمها الخاصّة من المفردات اللغويّة العامة أو المفردات الخاصّة والحقليّة المسمات بـ «المصطلحات الحقليّة». وتلك المفاهيم في تطوّر دائم، وأما الثبات الدائم لتلك المفاهيم فليس دليل صحة وسلامة بل دليل ضعف وعلّة.

- **المصطلحات**: وهي المفردات الحقليّة التي تستخدم في مجال معرفيّ معيّن وبمعنى خاص ومحدد. والتطوّر في المصطلحات الحقليّة أمر مطلوب دائماً، ودليل حيوية الحقل المعرفيّ. وكذلك الأمر في غيرها من الأمور اللّغوية التي يتطلب التجديد والتغيير المستمر نتيجة الحاجة إلى ذلك، أو بسبب التطوّر الطبيعي الذي يشهده كلّ حقل أو كلّ لغة في مجال من المجالات.

ب ـ التجديد في الطرح:

الطرح هو رؤية ممنهجة يقدمها الباحث لمعالجة قضيّة معرفية في دائرة الضوابط والقواعد والاعتبارات القائمة أو المقترحة. ومن النواحي التي يطاله التجديد والتغيير هو جانب الطرح المعرفيّ، وهو أمر لا بدّ منه، لأنّه لا معنى لتقدم الحقل المعرفيّ من دون وجود طروحات جديدة، تؤدّي به إلى التطوير والتغيير. إنّ المشاريع المتضمنة لرؤى جديدة وطرح مبتكر تفتح المجال أمام حراك معرفيّ وعلميّ تنتج معرفة جديدة وتؤسس لحياة معرفية مستجدة. من يتصوّر أن المعرفة تتقدم من خلال منهج الشرح والتعليقة والشرح المضاد، والتعليقة المضادة على طريقة إن قلت قلت، فهو واهم. إذ لا يمكن بحالٍ من الأحوال أن ننتظر التطوير المنسجم والمدروس من دون طروحات منسجمة ومدروسة. كلّ حقل معرفيّ بحسب متطلباته واعتباراته من دون عملٍ قسري ولا جهد اعتباطي.

جـ ـ التجديد في التنظيم:

سبق وأن أشرنا إلى أهميّة التنظيم في مجمل المعارف الإنسانيّة. وأنّه لا يمكن أن نصل إلى نتائج معرفية جديدة من دون وجود تنظيم سليم ومدروس للمعرفة وللعوامل الدخيلة فيها، ولا يستثنى من هذه

القاعدة التفسير وعملياته. وأما العوامل الدخيلة في هندسة المعرفة وتنظيمها فهي المكونات الثلاثة التالية:

- **العامل الإنساني**: والمقصود به هنا، المفسّر الخبير القادر على ممارسة كلّ الخطوات العمليّة المطلوبة لاستحداث التنظيم الأمثل لعمليات التفسير وللمعرفة التفسيرية.
- **العامل المادّي**: وأما المراد بالعامل المادّي فهو ثلاثية قواعد المعرفة، وأدوات التفسير، ونظام تنقيح المعرفة. والمقصود بقواعد المعرفة ما هو أعم من القواعد الحقليّة للمعرفة والحقائق والخبرات والمعتقدات. في حين أن المراد من أدوات التفسير هو معرفة المنطق الذي يكمن خلف النتائج والاستنتاجات التي يصل إليها المفسّر من خلال إعمال الضوابط الحقليّة للمعرفة. وأما نظام تنقيح المعرفة فهو ما يستخدم من آليات في سبيل تبريرالنتائج وتقويم النجاح أو الفشل الذي تحقق في مجال المعرفة.
- **العامل العملي**: وهو سلسلة من الإجراءات العمليّة التي يصل الباحث من خلالها إلى النتائج المرجوة. وتلك الإجراءات تتألف من عمليات اكتساب المعرفة وهي عمليّة مستمرة ولا تتوقف عند الباحث بحالٍ من الأحوال، وعمليات تأكيد صحة المعرفة، وعمليات تمثيل المعرفة، وعمليات الاستنتاج.

د ـ التجديد في الموضوعات:

إنّ حسن توظيب المعرفة وتنظيمها يولد موضوعات جديدة للبحث والدرس في المجال المعرفيّ، كما إنّ من العوامل المؤثرة في استحداث موضوعات جديدة هو العمل في مجال صياغة علاقة الموضوعات المطروحة في الحقل المعرفيّ بموضوعات أخرى في حقول معرفية أخرى.

تتولّد الموضوعات من حيث الواقع المعرفيّ من خلال توسع عمليّة البحث فيؤدّي إلى بروز موضوعات جديدة، وقد يطلب ذلك استحداث حقل معرفيّ مستقل، وقد يؤدّي إلى توسعة مجال العمل البحثيّ في نفس الحقل، من دون حصول تفرع في باب المعرفة. كما إنّ الباحث قد يساهم في استحداث موضوعات بحثية ضمن الحقل المبحوث فيه، وذلك من خلال طرح أسئلة جديدة التي بدورها تولد موضوعات بحثية جديدة.

هـ ـ التجديد في المسائل:

وأما استحداث مسائل جديدة في الحقل المعرفيّ، فهو تماماً مثل استحداث الموضوعات، والفارق بينهما أن المسائل تتولّد في حضن الموضوعات، في حين أن الموضوعات تولد في دائرة الحقل أو الفرع المعرفيّ.

وفي العموم فإنّ المسائل الجديدة هي نتيجة وجود مشاكل جديدة، يواجهها الباحث عند البحث عن موضوع معيّن، فيطرحها على بساط البحث بهدف المناقشة والمعالجة. والمسائل الجديدة قد تغيّر صورة الحقل المعرفيّ واتّجاهه العام من خلال إلقاء ظلها على مجمل الموضوعات المطروحة في الحقل.

ولم تكن الحقول المعرفية التي نشهدها اليوم ـ وهي في تمدد مستمر، وازدياد مستمر عدداً وحقلاً ومسائلاً ـ في البداية إلّا سؤالاً أدّى طرحه وبحثه وتنقيحه وشرحه وتحليله وتفسيره، إلى بناء صرح معرفيّ كبير، تشعبت منه حقول معرفية أخرى، وتكوّنت منها مجالات معرفية شتّى.

و ـ التجديد في المنهج:

سبق وأن بحثنا عن المنهج وصور تأثيره في المعرفة. وأنّه يلعب

دوراً أساساً في كيفية معالجة الموضوعات، ورفد مجمل العمل المعرفيّ ببنى أساسيّة للمعنى والمرمى في النّص.

وأيّ تجديد يطال هذه الناحية من العمل المعرفيّ ذلك يعني أن مجمل العمل المعرفيّ يطاله التغيير، سواء لجهة نمط الفهم وطرق التبرير وصور المعالجة، وكيفية الحكم وممارسة التقييم على صعيد المعلومات والمعطيات الموجودة في النّص.

ز ـ التجديد في الرؤية:

تحكم عمليّة البحث والتفسير رؤى مختلفة، وتلك الرؤى تلقي بثقلها على عمليّة التفسير، وعلى إدارة المعرفة وطريقة الاستنتاج وكيفية الفهم وصور التصوّر والتصديق وما إلى ذلك. فمن المهم جداً أن يدخل المفسّر مجال التفسير برؤية صافية ونظرة فاحصة وتصوّر واضح عن الموضوع قيد البحث والمعالجة.

والتجديد في الرؤية يعني أن المفسّر يحول المعطيات إلى أمور جديدة من حيث المعنى والدور والتأثير، والتجديد في الرؤية يعني حكماً التجديد في عوامل فهم النّص وتقديره وتقريره، ومن هنا يترك أثره على مجمل حركة المعنى والتفسير في النّص.

حـ ـ التجديد في المعالجة:

والمراد بالتجديد في المعالجة هو أسلوب حلّ المشكلة وطريقة معالجة الإشكاليّات، وهي تختلف من شخصٍ إلى آخر، ومن حقلٍ إلى آخر، ويرتبط بفهم المشكلة وفهم العلاقات السائدة بين الأمور وكيفية تدوير الزوايا في القضايا المعرفية.

والتجديد في المعالجة يعني أن المفسّر يقدم فهماً جديداً للمشكلة أولاً، ومن ثمّ يعالج المشكلة وفقاً للتصوّر الذي يقدمه. إنّ

أساليب حلّ المشكلة تختلف بحسب التغيير والتجديد في أدوات المعالجة والحلّ، فمن الصعوبة بمكانٍ أن يقوم المفسّر بحلّ مشكلة بطرقٍ مبتكرة، من دون اجتراح أدوات حلّ جديدة للمشكلة، وهو يمثل تحدياً بالنسبة إلى كلّ باحثٍ يدعي أن له أساليب جديدة لمعالجة القضايا والمشكلات، سواء كان في مجال التفسير أو غيره من المجالات.

المبحث الثاني

عمليات التطبيق

تمهيد

يخضع التطبيق للعمليات التي يقوم بها المفسّر للغاية التي يرمي إليها، وعمليات التطبيق تشكّل نقطةً مهمّة في تكوين الرأي وتحديد الموقف انطلاقاً من النصوص القرآنيّة. وتلك العمليات هي الخطوات الفعليّة التي يقوم بها المفسّر من أجل هذه الغاية، وهي ليست محصورة بخطوات معيّنة وهي تتغيّر بحسب الموضوع وطريقة المعالجة ولاعتبارات أخرى غيرهما. وسوف نتناول في هذا المبحث عمليات متصلة بتكوين المفهوم، وعمليات تخصّ صياغة الروابط بين النّص والمواضيع الأخرى، كون تلك العمليات مشتركة في كلّ المواضيع والآيات التي يتناولها المفسّر لغاية التفسير.

المطلب الأول

بناء المفهوم

تمهيد

يشكّل بناء المفهوم خطوة مهمّة في كلّ عملٍ تفسيري، وهو يعتبر منطلقاً أساسياً لكلّ فهم مضبوط ومنضبط. ولبناء المفهوم صوره وعملياته في البحث التفسيريّ، سوف نسعى في تناول تلك الصور والاعتبارات من خلال الفقرات الآتية:

أولاً: المراد من المفهوم

انطلاقاً من التميز بين معنى النّص ومفهومه، وأنّ المعنى يرجع إلى المعرفة التبيينيَّة التي تعتمد على قواعد اللّغة، ويُعنى بالمستويات اللّغوية الصوتيّة والصرفيّة والنحوية والدلاليّة، من خلال ظواهر كلّ مستوى، بخلاف المفهوم؛ إذ يرجع إلى المعرفة التفسيرية ويعتمد على قواعد التفسير والتأويل ويرتبط بالاتّصال اللّغويّ، وأطرافه وشروطه، وقواعده وآثاره، وأشكال التفاعل، ومستويات الاستخدام، وتضمينات الدلالة وصور التلقي، والسياق وخلفية القارئ وكفاياته، والوسائل والأدوات المستخدمة في عمليات الوصف والتحليل والتفسير، ومدى القدرة على إبراز إمكانات النّصوص وطاقاته اللامحدودة في المعرفة التفسيرية.

كما أن المفهوم يتأثّر بالتضمينات النظريّة والمجال المعرفيّ الذي تتمّ فيه عمليّة التنوير والاكتناز. ويتصل بدائرة المصطلح ومداه المعرفيّ، وقبلياته وبعدياته، والشحنة المعرفية المرافقة له، وخصائصه الحضارية، وهيمنته المقوليّة وغيرها.

وعليه، نستطيع القول: إنّ «المفهوم» داخل كلّ لغةٍ يعيد «تنظيم الفيض المتواصل من التجارب المحسوسة وتأويلاتها المختلفة. إنّه في الواقع عمليّة تأطير لأفكار ترتب العالم على نحو يتلاءم مع مقولات الذهن والوجدان المتجسدين في اللسان... هنا تلعب الألفاظ والأسماء دورها في تصنيف الأشياء وترتيب الكائنات»[1]. وعليه يمكن تعريف المفهوم بأنّه: «ما يصل إليه المفسّر من البناء النظري للمعنى نتيجة عمل تفسيري، يؤخذ فيه جميع المعطيات المعنائية بعين الاعتبار».

ثانياً: صور بناء المفاهيم

يخضع المفهوم في مرحلة الدلالة والبناء لاعتبارات قبلية ومقارنة، وذلك ضمن مستويات هي:

أ ـ المستوى التاريخي:

انطلاقاً من أنّه لا وجود لمفهوم آحادي المكوّن، وأنّ لكلّ مفهوم مكوّناته الأساسيّة والطارئة من خلال تاريخيّة المفهوم وحركيته، التي تؤدّي إلى تعرّضه لعمليات التحريف والتلبيس، يتطلب ذلك منا أن نرى المفهوم في إطاره التاريخيّ وفي أبعاده الثقافيّة، السياسيّة والاجتماعيّة، ونرصد حركته في الزمان والمكان. ومن الأمثلة على ذلك رَصْد السيّد محمد باقر الصدر مفهوم «الاجتهاد» في الثقافة الإماميّة[2]. ورصد مجيد عبد الرحمن مفهوم

---

(1) جهامي، د. جيرار: **الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية**، ط1، دار المشرق، بيروت، 1994، ص 13.

(2) انظر: الصدر، السيد محمد باقر: **المعالم الجديدة**، ط3، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1981، ص 22 ـ 29.

«الفقر»[1] انطلاقاً من تقويض الدلالة الآنيّة للمفهوم واستعادة دلالة الفقر الاختياريّ المرتبط بالزهد والروحانية، وبالرجوع إلى الأنظومة المرجعية وحديث الرسول (ص): «الفقر فخري»[2]. ورصد محمد عبد الله درّاز مفهوم «الدين»[3]، بدراسة الخلفيّة التاريخيّة للمفهوم في مختلف التجارب الحضارية، وبيان وجوه تصريف اللفظ واختلافات اشتقاقاته التي تؤدي إلى اختلاف الصورة.

ب ـ المستوى السياقي:

السياق هو الفضاء الذي يحيط بالكلام وهو ما يكتنف الجمل والعبارات من قرائن ومحددات وعلامات تساهم في بلورة المراد. وبعبارة أخرى، السياق هو: «كلّ ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه، من دوال أخرى، سواء كانت لفظيّة كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أو حاليّة كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالة في الموضوع»[4].

ونستطيع من خلال معرفة السياق والمنطق الداخليّ الذي يحكم النّص أن نحدّد المعنى المراد من الكلام، وأن نبني المفهوم المتسّق مع النّص. ورد عن «ابن جرير الطبري»، في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ

(1) انظر: سيف الدين، عبد الفتاح إسماعيل: **بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، ج2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1418هـ، 1998م، ص 321.

(2) **ميزان الحكمة**، ج4، دار الحديث، قم، د.ت.، ص 3217.

(3) ينظر: درّاز، محمد عبد الله: **الدين، بحوث ممهدة في تاريخ الأديان**. دار الفكر العربي، القاهرة. د.ت.

(4) الصدر، السيّد محمد باقر: **دروس في علم الأصول**، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ص 103 ـ 104.

﴿وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾[1]، أنّ المراد من «الملك» هو الملك والثراء الأخرويّ في الجنّة[2]. واعترض عليه «الشريف الرضيّ» مستنداً إلى «السياق» الذي يحكم النّص، قائلاً: إنّ «الملك» الذي يهبه الله تعالى وينزعه من عباده هو في الدنيا دون الآخرة[3].

كما استند الطباطبائي[4] إلى «السياق» لنفي ما اتّفق عليه المفسّرون حول الآية الرابعة والعشرين من سورة المعارج: ﴿وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ﴾، مذكّراً المفسرين بأنه يلزم من القول بمدنية هذه الآية مدنيّةُ الآيات العشرة التالية لها والمتحدة معها في السياق؛ إذ لا يمكن القول بالفصل بين المتعلَّق والمتعلِّق والمستثنى والمستثنى منه في مجموعة من الآيات بعضها متصل ببعض.

إلا أن السياق لا يقتصر على المعطى اللفظي بل يُعنى بالمعطى الحالي كما يأتي أيضاً.

جـ ـ المستوى النفسيّ ـ الاجتماعيّ:

يتصل المفهوم مضافاً إلى ما ذكر بالأعراف والتقاليد والقيم التي تسود في المجتمع، فالمفهوم ـ كما أشرنا في ما سبق ـ هو تركيب صورة الحياة، وتنظيم الفيض المتواصل من التجارب المحسوسة،

---

(1) سورة آل عمران: الآية 26.

(2) انظر: الطبري، ابن جرير: **جامع البيان** (المعروف بـ «تفسير الطبري»)، ج9، دار الكتب العلمية، بيروت، 1412هـ، ص 21.

(3) انظر: الشريف الرضي: **حقائق التأويل في متشابه التنزيل**، دار المهاجر، بيروت، د.ت.، ص 65 ـ 66.

(4) انظر: الطباطبائي، السيّد محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، ج20، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، 1393هـ، ص 5 ـ 6.

وتأويلاتها المختلفة التي تعتمد على معرفة البنية النفسيّة والاجتماعيّة التي تكوِّن المفهوم. وعليه، يصعب تكوين المفهوم التاريخيّ ـ وهو المطلوب في النّص الدينيّ ـ بمعزلٍ عن معرفة الأعراف والتقاليد والقيم السائدة في عصر النّص، ومن دون إعادة ترميم البنية الاجتماعيّة والنفسيّة لعصر النّص.

كما يهدف البحث (الاجتماعيّ ـ النفسيّ) للوصول إلى الخيوط التي تتحكّم بتصوّر الجماعة البشرية في مرحلة تاريخيّة، وتشكِّل أنموذج العمل التاريخيّ لجماعة بشرية، حسب مصطلح عالم الاجتماع الفرنسيّ «آلان تورين» في كتابه: «إنتاج المجتمع»؛ ما يسمح بتعيين النموذج المثالي الذي يفسّر السلوك الاجتماعيّ وخلفيات الخطاب الذي يتكوّن في مجتمع ما، ويحدّد العوامل الشعورية وغير الشعورية، والجذور الاجتماعيّة، ومكوّنات العقل الباطني الذي يتحكّم بالميول والرغبات ويفسّر الإعراض والإقبال لدى الجماعات.

وممن اهتمّ بالبعد الاجتماعيّ والنفسيّ لتكوين المفهوم وفهم النّص من الفقهاء والمفسرين السيّد محمد باقر الصدر، حيث يقول في مقال له تحت عنوان: «الفهم الاجتماعيّ للنّص»: «والسؤال الذي يجب أن نطرحه بهذا الصدد هو هذا: هل يصل الشخص الذي يحاول فهم النّص إلى المعنى النهائي له بكلّ حدوده، إذا أحصى الدلالات اللفظيّة من وضعيّة وسياقية، واستوعب المعطى اللّغويّ للنّص؟

والجواب بالإيجاب والنفي معاً، فالجواب بالإيجاب إذا افترضنا أن هذا الشخص الذي يحاول فهم النّص الشرعي إنسان لغويّ فحسب، أي إنسان تلقّن اللّغة وحياً وإلهاماً، فهو يعرف اللّغة ودلالات الألفاظ الوضعيّة والسياقية، وليست له خبرة سوى الخبرة اللّغويّة، ينتهي عمله في فهم النّص عند جمع الدلالات الوضعيّة

والسياقية، وتحديد الظهور اللّفظي على أساسها. والجواب بالنفي إذا كان الشخص الذي يحاول فهم النّص قد عاش الحياة الاجتماعيّة مع سائر العقلاء من أفراد نوعه في مختلف المجالات الحياتية، فإنّ الأفراد الذين يعيشون حياة اجتماعيّة من هذا القبيل تتكوّن لديهم خبرة مشتركة، وذهنيّة موحّدة، إلى جانبٍ ما يتميّز به كلّ فرد من خبرات واتّجاهات، وتلك الخبرة المشتركة والذهنيّة الموحّدة تشكّل أساساً لمرتكزات عامّة وذوق مشترك في مجالات عديدة، بما فيه المجال التشريعيّ والتقنينيّ... ويأتي دور الفهم الاجتماعيّ للنّص حيث ينتهي دور الفهم اللفظيّ واللّغويّ له. فإنّ الفقيه في الدرجة الأولى يحدِّد المعطى اللّغويّ واللفظيّ للنّص، ثمّ بعد أن يعرف معنى اللفظ يسلّط عليه الارتكاز الاجتماعيّ ويدرس المعنى بالذهنيّة الاجتماعيّة المشتركة (مناسبات الحكم والموضوع)، فيظهر له من النّص أشياء جديدة، لم تكن تبدو على مستوى الدرجة الأولى في حدود الفهم اللغويّ للفظه... أما المبِّرر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعيّ في فهم النّص فهو نفس مبدأ حجية الظهور..»[1]..

وقد انطلق «مالك بن نبي» في تحديده لمفهوم «الثقافة» من المعطى النفسيّ وتضمن التحديد ـ حسب ابن نبي ـ على عمليّة إدراك الشيء وتسميته باسم معيّن: «فإذا سمّيتَ شيئاً فمعنى ذلك أنّك تستخرج منه فكرة معيّنة؛ أي إنك تؤدّي أول عمل من أعمال المعرفة بالنسبة لذلك الشيء، وهو العمل الذي يعتبر حضوره المجرَّد في ذلك الامتداد الهائل الذي يحوط الأنا إلى وجود تدركه الأنا». وعليه، فإنّ تكوين المفهوم حسب مالك بن نبي يمر بخطوات أربع:

---

(1) الصدر، السيّد محمد باقر: **«الفهم الاجتماعي للنّص في فقه الإمام الصادق (ع)»**، منشور ضمن: **بحوث إسلامية**، دار الزهراء، ط2، بيروت، 1403هـ ـ 1983م. ص 90 ـ 99.

أ ـ إدراك الشيء.

ب ـ تسمية الشيء.

جـ ـ تكوين الفكرة عنه.

د ـ بناء المفهوم.

ويبدو أن المفهوم العرفيّ الذي يُرَكَّز عليه كثيراً في النّص الدينيّ يعتمد على المعطيات النفسيّة، والمسافة منفرجة بين المعنى اللغويّ والمعنى العرفيّ المبني على المعطيات الاجتماعيّة والنفسيّة.

د ـ الاعتبار المنظوميّ:

يهدف هذا الاعتبار إلى بيان أن ثمّة مفاهيم أخرى مرتبطة بالمفهوم قيد البحث وذات صلة بتكوينه، وتحديد إطاره، وتوضيح سياقاته، وفكّ اشتباكاته، وبيان تقاطعاته. وأنّ المفهوم داخل اللّغة وثقافتها ليس مفردة منبتة الصلة بسياقها المعرفيّ وبـ «منظومة المفهوم» التي تتساند أو تتناقض معه. وهناك ثلاثة أنواع من العلاقة المنظوميّة هي: العلاقة المعرفية؛ العلاقة الوظيفيّة؛ والعلاقة النَسَبِيَّة.

ومن الأمثلة على الارتباط المعرفيّ ـ المنظوميّ: ما عرض له الباحث الياباني في مجال المعارف القرآنيّة: «توشيهيكو إيزوتسو»[1]، حيث اعتمد في صياغة الارتباط على مصطلحات: المفتاح، المركز، والميدان المعرفي. ورأى أن مصطلحات المفاتيح في القرآن لها مجاميع كثيرة وتلك المجاميع هي «الميادين المعرفية للقرآن»، ولكلّ ميدان معرفيّ «مركز» يستقطب من حوله الكلمات الأساسيّة (مصطلحات المفاتيح) التابعة لذاك الميدان.

---

(1) انظر: إيزوتسو: **الله والإنسان في القرآن**، الترجمة الفارسية: أحمد آرام، طهران، 1982م، ص 4 ـ 5؛ وإبراهيم سجادي: **«آفاق التفسير الموضوعي»**، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثامن، شتاء 2002، ص 187 ـ 188.

وبحسب «إيزتسو»، تؤلّف ـ مثلاً ـ مصطلحات: الإيمان، والله، والتصديق، والإسلام، والشكر، والتكذيب، والعصيان، والكفر وغيرها «مساحة معرفية» حسب الاستخدام القرآني؛ بحيث يكون مصطلح «الإيمان» هو مركز الساحة وبؤرتها. وهذه المصطلحات تتبادل الأدوار في ميادين معرفية أخرى، بأن يصبح المركزي عادياً والعاديّ مركزياً وهكذا.

ومن الأمثلة على الارتباط الوظيفيّ، الشجرة المفاهيمية التي قدَّمها «أوتو أولريخ»[1] لمفهوم التقنية حيث ربط بينها وبين مفاهيم: «العلم» و«الصناعة» و«التنمية» وظيفياً.

ومن الأمثلة على الارتباط النسبيّ: العلاقة القائمة بين «الثورة» و«التقدّم» حسب «خوسية ماريا سبرت»؛ حيث اعتبر أن الثورة ابنة التقدم.

ثالثاً: عمليات بناء المفاهيم

وتأسيساً على ما سبق، فإنّ أيّ بحث حول المفهوم لم يتطرق إلى تاريخ المفهوم وظروفه والنظام المعرفيّ الذي ينتمي إليه، يبقى بحثاً قاصراً عن الإحاطة الكاملة به. وبعبارة أخرى التعرّف على مكونات المفهوم ومؤسساته جزء لا يتجزأ من المعرفة المعمقة بالمفهوم.

وانطلاقاً من هذه النظرة الشموليّة والتاريخية نستطيع أن نميّز بين مراحل ثلاث أساسيّة من تكون المفهوم، وهي: مرحلة الولادة، مرحلة النماء والتطوير، ومرحلة الاستعمال والتوظيف، وفي ما يلي شرح موجز لهذه المراحل:

---

(1) انظر: سيف الدين عبد الفتاح: (م.س.)، ص 60 ـ 62.

أ ـ مرحلة الولادة:

لكلّ مفهوم مرحلة ولادة، وهي تارة تتمّ عبر الاشتقاق، وأخرى عبر التركيب، وثالثة بالتطويع، ورابعة بالنقل، وخامسة بالتوريد وهكذا. على أن الولادة في جميع هذه الصور تارة طبيعية وأخرى قسرية. ونعني بالولادة الطبيعية تلك الولادة التي تتحقق في شروطها التاريخيّة والثقافيّة ومن خلال أنظومة مرجعية تتشكّل إحداثياتها الأساسيّة من محددات هذه المرجعية ومكوناتها، وفي رأسها الموروث الثقافي، والبيئة الاجتماعيّة، والنظرة إلى الذات والآخر، بل النظرة إلى الكون والإنسان والمستقبل. كلّ ذلك بالرجوع إلى المناهج والقواعد، والرؤى والأساليب المعتمدة في اللّغة المرجعية وثقافتها.

كما نعني بالولادة القسرية كلّ ولادة تتمّ بالانصياع لأنساق ومناهج وأساليب لا صلة لها بالثقافة والأنظومة المرجعية وتتحقق في ظروف الإقصاء، والاستبعاد، والتعسُّف.

وعليه، فكلّ تركيب، أو اشتقاق، أو توريد، أو نقل أو تطويع يتمّ في الظروف الطبيعيّة يكون أصيلاً ومتسقاً مع متطلبات المرجعيّة اللغويّة وثقافتها وظروفها التاريخيّة.

كما أن كلّ تركيب، أو اشتقاق، أو توريد، أو نقل أو تطويع يتمّ في ظروف الإكراه والهيمنة وبالاستناد إلى مرجعيات أخرى، وفي ظلّ مركزية ثقافة الآخر يكون غير طبيعي ودخيلاً وتعسفياً.

ولكن ليس كلّ استعارة أو توريد دخيل وقسريّ، بل يتوقف ذلك مدى الخضوع والإخضاع، فإن أدتّ الاستعارة والتوريد إلى الخضوع لشروط وقبليات وبعديات الثقافة المستعارة والمستورد منها فهي دخيلة. بخلاف ما لو كانت خاضعة لاشتراطات قبلية وبعدية من

الأنظومة المرجعيّة المعتمدة، فإنّها أصيلة وطبيعيّة؛ ولذلك نجد في القرآن الكريم تطويعاً واستعاراتٍ كثيرةً من لغات وثقافات أخرى، ولكن ضمن شروط المرجعية اللغويّة (اللّغة العربية)، والمرجعيّة الأفهوميّة (القرآنيّة).

ب ـ مرحلة التطوّر:

إنّ «المفهوم» هو الوجود الحقيقي والعمليّ للوعي بالأشياء والآخرين، فبالإضافة إلى دوره الوظيفيّ الاسمي والإشاريّ والنفسيّ والعاطفي و... في دائرة الكلام اللّغويّ، فإنّه يقوم بتنظيم معارف الإنسان عن العالم الموضوعيّ وتصنيفها وبثها في الوعيّ الإنساني.

ويخضع «المفهوم» لاعتبارات الشكل (الصورة)، الدلالة (الرسالة)، والتضمين:

يخضع المفهوم في مرحلة العبارة لاعتبارات الشكل، انطلاقاً من التكوين الصوتي؛ حيث إنَّ اللّغة العربيّة تنتمي إلى النظام الثلاثي (الأنماط الرئيسة) بخلاف اللّاتينية التي تنتمي إلى الخماسيّ، والإيطالية إلى السباعيّ، والإنكليزية إلى التساعي[1].

مروراً بالاشتقاق الصرفي؛ حيث إنّ له مفاعيله على مستوى الدلالة، ولعلّ من اشتقاق التوهم في العربيّة ما ذكره الفراء عن امرأة من طيء قالت: «رثأت زوجي بأبيات»، فهمزت تريد: «رثيته»، فقال الفراء: «وهذا من المرأة على التوهّم؛ لأنّها رأتهم يقولون: «رثأت اللبن، فظنّت أن المرثية منها»[2]. ومن ذلك قول الزمخشري: «من

---

(1) انظر: د. رمزي بعلبكي: **فقه العربيّة المقارن**، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1999، ص 32.

(2) ابن منظور: **لسان العرب**، ج1، ص 17.

بدع التفاسير قول من قال: إنّ الإمام في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾[1] جمع «أمّ» وأنّ النّاس يدعون يوم القيامة بأمهاتهم دون آبائهم. وهذا غلط أوجبه جهله بالتعريف، فإنّ «أمّاً» لا يجمع على إمام»[2].

ووصولاً إلى التركيب النحويّ المبني على قواعد صارمة ضمن مبدأ «طواعيّة التركيب» التي أوجدت العلاقة المتينة بين الوظيفة والموقع النحويّ للكلمة فسهل على ناظم الكلام في العربيّة تقديم كلمة أو تأخيرها إنّ أمن اللبس، كما هو الحال في نائب الفاعل، والمبتدأ والخبر، والحال وعاملها المتصرِّف، والمستثنى والمستثنى منه، والصفة والموصوف وغيرها.

ومما يؤثّر في «المفهوم» ويدخل في تكوينه وتطويره، «التضمين». وللتضمين دلالات متباينة بحسب موارد الاستعمال، ففي البلاغة يأتي في باب «التضمين والقياس»، وفي العروض يأتي في باب «عيوب القوافي»، وفي النحو في باب «حروف الجر» و«المتعدي واللازم»[3].

والتضمين عند النحاة ـ وجلّهم من مدرسة البصرة ـ يعني: «إشراب لفظ معنى لفظ آخر». والتضمين بهذا المعنى يعتبر أحد أبرز الأساليب التي خرجت عليها كثير من الاستعمالات في القرآن الكريم، وفي كلام العرب[4]. إلّا أنّنا نقصد من «التضمين» مفهوماً

---

(1) سورة الإسراء: الآية 71.

(2) السيوطي، عبد الرحمن: **الإتقان في علوم القرآن**، ج4، ص 214.

(3) انظر: السامرائي، د. إبراهيم: **فقه اللّغة المقارن**، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987، ص 201.

(4) انظر: **«أسلوب التضمين وأثره في التفسير»** د. زيد عمر عبد الله، النشور في العدد 49، من مجلة الشريعة والدراسات الإسلاميّة، جامعة الكويت، ربيع الأوّل 1423هـ، يونيو 2002، ص 21 ـ 85.

أوسع يتعدّى معطيات لغوية بحتة ليشمل قيوداً، وإشراطات، والتزامات، واستعارات تدخل دائرة المفهوم سواء كان مصدرها اللّغة أو العلوم والمعارف المرتبطة بها الأعمّ من إنسانيات وطبيعيات واجتماعيات؛ حيث إنّ المفهوم لا يسلم من قيود منطقيّة، وفلسفيّة، ولغويات تاريخيّة، ولغويات اجتماعيّة، وعلم نفس اللّغة، والألسنيات وغيرها. كما إنّ المفهوم في دائرة النّص الدينيّ لا يخلو من قيود كلاميّة، ولغويات أصوليّة، وفقه اللّغة، وهندسة النظم الدينية، وفلسفة اللّغة، وفلسفة الدين وغيرها.

جـ ـ مرحلة التوظيف:

تعتبر مرحلة «التوظيف» من أهمّ مراحل سيرة المفهوم، باعتبار أنّها مرحلة استثمار وتفجير طاقاته العمليّة. وتظهر فاعلية المفهوم وقدراته التأثيرية من خلال هذه المرحلة.

وفي كثير من الأحيان التوق إلى الماضي والبحث عن التاريخ اللغويّ والمعرفيّ، والدينيّ، والثقافيّ للمفهوم، والاستعانة بالمؤثرات النفسيّة، يتمّ لمهمّات توظيفيّة ـ ضبطيّة، وتحت ضغط الحاجة إلى استخدام أوسع وتشغيل أكثر.

كما أن نقاط التمفصل في المفهوم تظهر في مرحلة التوظيف؛ حيث الحاجة إلى مزيد من الشحنات التأثيرية للأفهوم بهدف تعبويّ للجمهور المخاطب. وكمثال على ما نحن بصدده، يمكن أن نتصوّر نماذج من المفاهيم على مستوى المثل الأعلى، كيف يتمّ «تمفصل المفهوم» من خلال إجراءين توظيفيين هما التعميم الأفقيّ الخاطئ، والتعميم الزمنيّ الخاطئ. فمثلاً قد «ينتزع الإنسان من تصوره المستقبلي مثلاً، ويعتبر أن هذا المثل يضمّ كلّ قيم الإنسان التي يجاهد من أجلها، ويناضل في سبيلها. بينما هذا المثل على الرغم

من صحته، لا يمثل إلّا جزءاً من هذه القيم. فهذا التعميم تعميم أفقي خاطئ»[1] للمفهوم.

«وكمثال على ذلك نأخذ الإنسان الأوروبي الحديث في بدايات عصر النهضة، حيث جعل «الحرية» [المفهوم] مثلاً أعلى؛ لأنّه رأى أن الإنسان الغربي كان محطّماً ومقيداً،...، أراد الإنسان الأوروبي الرائد لعصر النهضة أن يحرّر هذا الإنسان من هذه القيود...، وهذا شيء صحيح، إلّا أن الشيء الخاطئ في ذلك. هو التعميم الأفقي»[2].

والتعميم الخاطئ هنا هو عمل إجرائي الهدف منه التعبئة والتأثير والتشغيل. وأما الإجراء التوظيفي الآخر على صعيد المفهوم فهو التعميم الزمنيّ الخاطئ ومثاله: حينما اجتمع في التاريخ مجموعة فشكلوا القبيلة، واجتمعت القبائل فشكّلت عشيرة، واجتمعت العشائر فشكّلت أمة، إنّ هذه الخطوات العمليّة كلها صحيحة ولكن لا يجوز أن تتحوّل إلى مثل أعلى (المطلق): «لا يجوز أن تكون العشيرة هي المطلق الذي يحارب من أجله الإنسان»[3].

والقرآن الكريم سعياً منه لتقويض بناء أمثال تلك المفاهيم المصطنعة، وفضح تلبيسها يصرِّح قائلاً: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾[4].

---

(1) الصدر، السيّد محمد باقر: **المدرسة القرآنية: السنن الاجتماعيّة في القرآن**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1989م، ص117.

(2) المصدر نفسه، ص 117.

(3) المصدر نفسه، ص 118.

(4) سورة العنكبوت: الآية 41.

المطلب الثاني

صياغة الروابط

تمهيد

ما يسود في عمليّة التفسير أي في واقع العمل التفسيريّ هو التفسير الحرفيّ المستند إلى العقل البياني والمنطق النحويّ، ذلك التفسير الذي لا يتجاوز دائرة الحرفيّة، بل الحرفيّة الصارمة في أحيان كثيرة، مما أدّى ويؤدّيّ إلى تكرار ممل للمنتجات التفسيرية التاريخيّة، من دون القدرة على إبداء فهم جديد أو متجدد للنّص.

وذلك يعود ـ أساساً ـ إلى محدوديات في المنهج المتبع في عمليّة التفسير، حيث لا ينبغي أن نتوقع من العقل البياني المعتمد ومن الفهم الحرفيّ للنّص، أن يكون مولداً، في ظلّ جفاف الروافد العلميّة المغذية للتنظير اللّغويّ العربيّ، وفي ظلّ نظريات لغويّة مستهلكة، مبنية على اعتبارات مفقودة، وأسس غير واقعيّة. ما يفقد قدرة اللّغة في استثمار التفاعل العلمي بينها وبين الفروع العلميّة المختلفة، ويحول دون قدرتها على التفاعل مع الواقع المليء بالمستجدات. كما إنّ فجوة العقل اللّغويّ التطبيقيّ تخلف فكرنا اللّغويّ في توظيف اللّغة عمليّاً في المجالات العلميّة والاجتماعيّة والاقتصادية المختلفة.

كلّ تلك العوامل تدعونا إلى التفكير في البدائل المناسبة التي تُعيد القدرة للغة على التعبير، وتفسح المجال أمامها كي تقوم بتفجير طاقاتها المعنائية، ضمن شروط مؤاتية من حيث الأرضيّة المعرفية، النظريّة، الإجرائيّة. ونتصوّر أن من شأن صياغة الروابط والصلات المتبادلة بين لغة القرآن والنّص القرآني مع الموضوعات الرديفة، ذات العلاقة المتبادلة، أن تؤدّي دوراً مثمراً، في ما إذا أحسن

استخدامها في مجال عمليّة التفسير. وسوف نحاول أن نوضح تصورنا للموضوع من خلال الفقرات التالية:

أولاً: المقصود من صياغة الروابط

التفسير ينبغي أن يقوم على تنظيم الصلات والروابط بين أجزاء الموضوعات القرآنيّة، أو بين مواضيع قرآنيّة ومواضيع أخرى، بغية الوصول إلى رسم تصوّر متكامل عن الموضوع بغرض الحكم عليه وتقييم موقعه ومحتواه وقيمته واعتباره.

وتعود أهميّة صياغة الصلّات والروابط بين الموضوعات في عمليّة التفسير إلى دور التفسير، باعتباره يدور حول النّص الذي يشكّل مرجعاً نهائياً في التفسير، الحكم والتقييم. النّص القرآني يعتبر قول فصل من منظور ديني، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلٞ فَصۡلٞ﴾[1]. وتقوم صياغة الروابط بين الموضوعات القرآنيّة وموضوعات أخرى، إلى تحقيق أرضيّة للحكم والتقييم القرآنيين، وإلى المساهمة تالياً في تحقيق القيمومة القرآنيّة.

إنّ الروابط والصلات ـ من حيث المبدأ ـ قائمة بين أجزاء النّص المنثورة في مساحة القرآن الكريم، ودور المفسّر أن يقوم باكتشاف تلك الروابط، لأنّه كما أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿مَّثَانِيَ﴾ قال: «القرآن يشبه بعضه بعضاً، ويرد بعضه إلى بعض»[2]، وكذلك في ما ورد عن النبي قوله: «القرآن يفسر بعضه بعضاً»[3].

---

(1) سورة الطارقِ: الآية 13.

(2) السيوطي، عبدالرحمن: **الإتقان في علوم القرآن.**

(3) الشهرستاني، هبة الله: **تنزيه التنزيل.**

وأما ما يحتاج إلى صياغة وبناء فهو الصلات المفترضة التي تربط بين النّص القرآني ومواضيع أخرى خارج النّص. ولا شكّ بأنّ هذه العمليّة بحاجةٍ إلى تقديم فرضيات، وصياغة إطار نظريّ، قبل الدخول في تحديد نوع تلك الروابط والصلات، التي من شأنها أن تقوم بين النّص والموضوعات المبحوث عنها، أو المسؤول عنها في إطار قرآني.

من هنا، يجوز لنا أن نطرح أسئلة وتساؤلات حول العلاقات والروابط المفترضة بين النّص القرآني والموضوعات التي تثار حولها أسئلة من القرآن الكريم: كيف يعالج القرآن قضايا متصلة بالإنسان والحياة والكون؟ هل المعالجات مباشرة، صارمة، محددة، وشاملة؟ أم أن المعالجات القرآنيّة لتلك الأسئلة غير مباشرة، مرنة، عامّة، وكليّة؟ وهل القرآن معني بكلّ الأسئلة المطروحة حول الإنسان والحياة والكون وغيرها؟ أم أن القرآن معني فقط بالقضايا والأمور المتصلة بهداية الإنسان وتوجيهه الروحيّ والدينيّ؟ وأسئلة أخرى كثيرة.

ولا شكّ في أنّ الإجابة الشافية عن الأسئلة الآنفة الذكر ليست بمقدور بحثنا هذا، وما نريد أن نشير إليه هنا، هو أمور عدة:

أ ـ المعالجة الدقيقة والمدروسة والشافية لتلك الأسئلة في غاية الأهميّة لتحديد الموقف المناسب، تجاه نوع المعالجة التي يقدمها القرآن لقضايا إنسانيّة وحياتية.

ب ـ لو افترضنا أننا بعد دراسة شاملة ومتماسكة للنّص وحوله، وصلنا إلى نتيجة مفادها أن القرآن الكريم معني بكلّ شاردة وواردة في حياة الإنسان وحول الكون وغيرهما، وأنّه لم يترك صغيرة ولا كبيرة من قضايا الإنسان، إلّا وقد تطرق القرآن إليها بشكلٍ من الأشكال: ﴿...وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا

﴿فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾[1]. إذن، المطلوب ممن يصل إلى جواب نهائي بهذا المفاد، أن يقوم بصياغة الروابط بين النّص القرآني والقضايا والمسائل التفصيلية، بحيث لا يبقى موضوع خارج إطار تناول النّص. وهل يمكن ذلك؟ وكيف يمكن هكذا صياغة؟ كلّ هذا مطلوب الجواب عنه من قبل من يصل إلى هذه النتيجة.

جـ ـ أما لو وصل المفسّر الباحث بعد دراسة تفصيلية وشاملة إلى أن القرآن غير معني بكلّ تفاصيل قضايا الحياة الإنسانيّة، وإنّما القرآن يتطرّق إلى قضايا كليّة وعامّة، ويصيغ وجهة نظره إلى تلك القضايا من خلال مبادئ عامة وأسس واعتبارات، ولا يدخل في التفاصيل إلّا عند الحاجة، سواء كان سبب الدخول التفصيليّ حاجة واقعيّة تفرضها طبيعة الموضوع، ـ كما هو الحال في موضوع «التوحيد» من وجهة نظر القرآن ـ، أو يكون السبب ضرورة فعلية ـ وقد لا تكون ضرورة واقعيّة ـ يفرضها سؤال السائلين في عصر نزول القرآن الكريم. إذاً ليس على الباحث هذا إلّا أن يصيغ صورة العلاقة والروابط بين الموضوعات والنصّ القرآني، بمقتضى ما وصل إليه من نتائج حول طبيعة الروابط المفترضة بين النّص القرآني وقضايا الإنسان.

ثانياً: أنواع الروابط

انطلاقاً مما وصل إليه المفسّر الباحث من الإجابة عن الأسئلة السابقة يتمكن من تحديد أنواع الروابط المفترضة بين القرآن الكريم

---

(1) سورة الأنعام: الآية 59.

والمواضيع المطروحة للبحث والمعالجة. وتوجد جهود لتقرير نوع تلك الروابط بخصوص العلاقات البينيّة بين المواضيع القرآنيّة نفسها، التي من شأنها بالتالي أن تكون موجهة لتحديد علاقات الداخل بالخارج. وفيما يأتي إشارة إلى بعض الصياغات المطروحة للعلاقات البينيّة للسور والموضوعات والآيات في القرآن الكريم، التي من شأنها أن تعمم على العلاقات الخارجيّة للنّص أيضاً باعتبارها تجسيداً للرؤية النظريّة العامة إلى النّص ومقاصده:

أ ـ الصياغة الأولى: المحاور الكبرى:

تقوم هذه الصياغة على أن القرآن يتضمن مجموعة من العناوين الكبرى والأساسيّة، بحيث تغطي تلك العناوين الكبرى على باقي الموضوعات والمسائل، فتصير مفردات على صيغة التفريعات أو المصاديق المختلفة لتلك العناوين الكبرى؛ بحيث «يرجع جميع بياناتها إلى التوحيد، والنّبوة، والمعاد وفروعاتها، وإلى هداية العباد إلى ما يصلح به أولادهم وعقباهم»[1]. أو بالأحرى «الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا، وحياتهم الآخرة. هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له، أو وسيلة لتحصيله»[2].

ب ـ الصياغة الثانية: الاتجاهات العامة:

تقوم هذه الصياغة على أن القرآن الكريم معني ببيان الاتّجاهات والأطر العامة المتصلة بالحياة العمليّة والروحيّة للإنسان، وعليه فإنّ

(1) الطباطبائي، السيّد محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، (م.س.)، ج1، ص40.

(2) محمد عبده: **تفسير المنار**، نقلاً عن: محمد عمارة: **وقفة جديدة أمام القرآن**، تفسير محمد عبده، ص 159.

القرآن الكريم يحدد تلك الاتجاهات، وليس بالضرورة أن يدخل في تفاصيل القضايا المتصلة بالواقع والمرتبطة بعوامل تكوينها الداخليّة والخارجية. حيث من الصعب جداً أن يتمّ حصر تلك القضايا ضمن عناوين تفصيليّة. إذاً فمن يريد أن يفسر القرآن تفسيراً موضوعيّاً ومترابطاً فعليه أن «يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن بوصفه القيّم والشاهد، الذي يحدد على ضوء مفاهيمه ونظراته الربانية، أطر ما ينبغي أن تكون عليه اتجاهات الواقع الإنساني»[1].

جـ ـ الصياغة الثالثة: الإصلاح الشامل:

تقوم هذه الصياغة على اعتبار أن القرآن يحمل مشروعاً إصلاحيّاً لكلّ الأمّة، بل النّاس جميعاً. وهذه المهمّة تقتضي أن تكون نظرة القرآن إلى الأمور نظرة مقاصدية، ناظرة إلى تحقيق المقاصد العليا للدين، من هنا، فإنّ «الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأسرها»[2] من خلال تحقيق مقاصد الدين كلّه، «فمراد الله من كتابه هو بيان ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطاباً بيناً وتعبدنا بمعرفة مراده والاطّلاع عليه»[3].

والمفسّر الباحث يمكنه أن ينطلق من هذه الاعتبارات وغيرها، ليحدد الصلات والروابط التي تحكم بين النّص وبين الموضوعات والمسائل والقضايا المطروحة في الواقع، بغية معالجتها وإعطاء حلول منطقيّة لها بوحي من القرآن الكريم.

---

(1) الصدر، السيّد محمد باقر: **المدرسة القرآنية**، (م.س.)، ص 35.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر: **التحرير والتنوير**، دار سحنون، تونس 1997، ج1، ص 67.

(3) ابن عاشور: المصدر نفسه، ص 19.

ثالثاً: عمليات صياغة الروابط

كيف نبدأ بصياغة الروابط؟ وما هي الخطوات العمليّة التي يتمّ الاعتماد عليها في الوصول إلى نسج تلك العلاقات من منظور قرآني؟

سبق أن بحثنا في بداية الفصل عن العوامل الدخيلة في قراءة النّص القرآني، وقلنا إنه توجد مجموعة من العوامل المهمّة التي لا يمكن إغفالها في أيّ قراءة للقرآن الكريم. ونرجع لنؤكد، على أنّ تلك العوامل أساسيّة هنا أيضاً، بمعنى أن المفسّر ليس باستطاعته أن يقوم بصياغة الروابط بين الموضوعات البينيّة للقرآن الكريم، وبين الموضوعات الداخليّة والخارجيّة في النّص، من دون الأخذ بعين الاعتبار تلك العوامل والاستعانة بها لبناء تصوّر واضح عن علاقات المعنى بالمبنى في النّص القرآني، وتتلخص تلك العوامل في:

أ ـ القراءة الكليّة للنّص القرآني:

وذلك من خلال قراءة متصلة ومعمقة للنّص من أول القرآن إلى آخره، بهدف فهم نقاط الترابط وهمزات الوصل واكتشاف الصلات التي تربط بين الموضوعات والمسائل والتصوّرات والتصديقات في القرآن الكريم.

ب ـ القراءة بصيغ مختلفة:

من المهم جدّاً أن يقوم المفسّر بقراءة النّص ضمن صيغ زمانية ومكانية من ناحية، وضمن صيغ أفقيّة وعامودية من ناحية أخرى، وذلك بهدف تحقيق تصوّر شامل عن متطلبات النّص ضمن تلك الاعتبارات، ولفهم العلاقات السائدة بالنظر إلى تلك الصور والأشكال.

ج ـ قراءة القرآن على ضوء مبدأ التخفيض:

من النقاط الهامة في قراءة النّص والتي لها تداعياتها المهمّة على صعيد فهم المعنى والمبنى والمرمى في القرآن، هي أن يقرأ المفسّر النّص باعتباره تجليّاً لمراتب مختلفة من المعنى من حيث القيمة والاعتبار والإشارة والإحالة.

د ـ توسيع آفاق القراءة:

وهي تعني الابتعاد قدر الإمكان عن القراءة الحرفيّة للنّص والتوقف ملياً أمام تداعيات المعنى في النّص على أكثر من صعيد، بما في ذلك العلاقات التي يجسدها النّص من خلال تلك التداعيات.

هـ ـ استحضار أنواع الخطاب القرآني:

للنّص القرآني صور مختلفة من الخطاب التي تبرز كلّ واحدة منها نمطاً من العلاقة الارتباط والاندماج بين النّص والموضوعات ذات الصلة به.

و ـ الاجتهاد في فهم الواقع:

للاجتهاد الذي يمارسه المفسّر في فهم الواقع، وما له من صلة بالنّص، تأثيراً كبيراً على كيفية الصلة ونوعها وكمّها، على صعيد الواقع وعلى صعيد القضايا المطروحة، والمشكلات التي تحتاج إلى المعالجة والحلّ.

ويمكن للمفسّر أن ينطلق من تلك الخطوات العمليّة لنسج علاقة شراكة بين موضوعات النّص وموضوعات المشكل في الحكم، أو في التقييم والمعالجة. ويبذل جهداً نظرياً وتطبيقيّاً مطلوباً للوصول إلى تصوّر شامل لعلاقات المعنى بين النّص والمشكلات المطروحة في الواقع.

المبحث الثالث

اعتبارات التطبيق

تمهيد

إنّ التفسير جهد بشريّ يبذله المفسّر ضمن طاقاته المحدودة، ومعلوماته المحددة عن الموضوعات والقضايا والمفاهيم التي تطرح في النّص. كما أن الجهود التفسيرية تعتمد اعتبارات علميّة ومعرفية وقضايا نظريّة وضوابط حقليّة، فإنّها تعتمد أيضاً على اعتبارات تطبيقيّة راجعة إلى أمور فنيّة ومسائل واقعيّة ومتطلبات فعليّة زمانيّة كانت أو مكانيّة.

ولتلك الاعتبارات أثر هامّ في العمل التفسيريّ، حيث تشكّل ركيزة لكلّ بحث تفسيريّ، وتحدد الخيارات الأساسيّة في العمل التفسيريّ. وتلك الاعتبارات تارة داخليّة راجعة إلى ذات الباحث، وأخرى خارجيّة تبين مدى تأثير العوامل الأخرى على عمليّة التفسير. وسوف نتناول هذه الاعتبارات ضمن المطالب الآتية:

المطلب الأول
المجتمع ودوره في عمليّة التفسير

تمهيد

إنّ المجتمع باعتباره المجال الطبيعي لتلقي الفكر والفضاء الذي يحمي ويرعى التصوّر والتصديق أو يرفضهما، له تأثير كبير على الحياة الفكرية والثقافيّة لأفراد المجتمع. كما إنَّ له دوراً كبيراً في تنمية تصوّر فكريّ وتقبله بل تخليده على مر العصور، ورفض وعدم قبول فكرة وتصوّر وبالتالي حذفه وإبعاده من التداول، من دون أن يكون في كثير من الأحيان مرتبطاً بالواقع المعرفيّ أو العلميّ.

إنّ ماهيّة الحياة الاجتماعيّة تتألف من الاعتقادات والرغبات، ولا تلعب الاعتقادات دوراً فيها بمعزلٍ عن الرغبات. والاعتقاد يطوي بداخله عناصر الحكم والتصوّر والمعرفة بشكلٍ عام، بينما الرغبة تطوي بداخلها عناصر الدوافع العميقة في نفوسنا. وهذه العناصر تحدد مصير ومسار الكثير من الأفكار والتصورات والمواقف التي تظهر في المجتمع، ومن ثمّ تختفي، أو تحارب لاصطدامها بتلك الدوافع العميقة، وإن كانت حقاً محضاً. وقد تدوم وتبقى وتصبح حقاً ظاهراً نظراً لتلك الرغبات، وإن كانت باطلاً محضاً.

من هنا، لا ينبغي أن نفترض مسبقاً أن بقاء رأي وموقف، دليل على صحته، واختفاء رأي آخر وعدم استمراره في التداول دليل على بطلانه وعدم صحته. حيث إنّه كم من رأي سديد وموقف دقيق تمّ استبعاده من التداول، ومان الانتشار لمخالفته مزاج العموم ورغبة الفاعلين في المجتمع، وفي المقابل، كم من رأي باطل ومردود يعيش بل يسلم من النقد والردّ والاعتراض، لأنّه يعشعش في صدور فئات

هنا وهناك، فينظر إليه كرأي مجيد، وفكر دقيق، وتصوّر مصيب.

إذا عرفت هذا صار من الضروري أن نشير إلى دور المجتمع والواقع الفكريّ والثقافيّ وتقاليدهما في هذا الخصوص وهذا ما سنقوم به ضمن العناوين التالية:

أولاً: مجتمع المتلقين

لم تُمارَس عمليّة التفسير من قبل المفسرين ببراءة تامة دائماً، بل كان حال المفسّر كحال باقي الناس يتأثر بما يجري حوله، إذ إنّه كان في الماضي يتغذى من الأجواء القبلية والمذهبية والعصبيات التي يعبّر عنها «ابن خلدون» بـ «الحميّة»، وكان يخضع لإرادة أولي الأمر وإملاءاتهم، فكان المنتَج التفسيري خليطاً من كلّ هذه العوامل.

ثمّ كان يعود التفسير إلى مجتمع المتلقين فيثير إعجابهم لأنّه كان يعبّر عنهم بما عندهم من عادات وتقاليد وعصبيات وحميّات، فكانوا يهللون له ويباركون مجهوده التفسيريّ العظيم. ومن ثمّ تعود التغذية الراجعة إلى المفسّر نفسه وغيره من المفسرين، فيزيدهم حماساً ويشكرون الله على ما أنعم عليهم من مباركة الأمة، وأمرائهم القائمين على أمور الدين والدنيا، وهذا ما جعلهم يزدادون تطرفاً وتعصباً.

وهذه العملية برمتها كانت تؤدي إلى نقل جميع مشاكل المجتمع إلى ساحة التفسير، وتحويل منابر التفسير إلى منابر للفرق والنّحل والمذاهب، بل الأقوام والعشائر. وكم ملئت كتب التفسير بالمأثور والتفاسير الكلاميّة (الحجاجيّة) بتناقضات المجتمع وعصبياته! والمؤسف أن التفاسير ذاتها لا تزال تشكّل مصدراً للعلماء والكُتّاب وأفراد الأمّة جمعاء، وتغذي مجتمعاتنا، وتربي أئمّة الجمعة والجماعة وخطباء منابرنا! وتغذي العصبيات التاريخيّة ذاتها، فتشكّل مرجعاً لنفخ روح التعصب والعنف الفكريّ والفيزيائيّ هنا وهناك.

وفي السابق كما اليوم، تحولت المجتمعات الأميّة وأمرائها المتعصبين إلى أوصياء على المعرفة، بل على تفسير القرآن الكريم، بل إلى سلطة موازية لسلطة المفسرين، حيث إنّهم كانوا يكتبون كتبهم التفسيرية للحكّام وباسمهم وعلى نفقتهم، وتلبية لرغباتهم وبدافع التقرب منهم. وهكذا كان يحلّ «نبض المجتمع» بل «نبض الحاكم» محلّ «نبض المعنى» و«نبض النّص» في تفاسير المفسرين، وكم من فجوة في المعنى سببها البيئة الإنتاجيّة الرديئة. وكم من رداءة في الرؤية والتصوّر سببها الحجب المجتمعية. وكم كتاب تفسيري تمّ حرقه ليخفف من غضب الحاكم وحاشيته بل أمّته. بل كم من القراء والمفسرين تمّت تصفيتهم وإراقة دمائهم، بسبب قراءة القرآن وتفسيره من دون رضى الحاكم وزبانيته. وكم من مفسّر لم يتجرأ على التفسير خوفاً منه ومنهم، وقس على ذلك والحديث يطول.

فالحاصل إذن أنه يمكن أن ننكر دور المجتمع والثقافة الاجتماعيّة والعوامل البيئية، وما يسود فيه من تقاليد وعادات وأعراف وقيم في مسار عمليّة التفسير بشكلٍ عامّ، وإن اختلفت درجات التأثير، بحسب المجتمعات وبحسب المفسّر والأجواء العامة والخاصّة التي ترافق عمليّة التفسير.

ثانياً: مجتمع المفسرين

كما يتأثر المفسّر بمجتمع المتلقين، كذلك يتأثّر بمجتمع المفسرين أو المجتمع الثقافيّ والفكريّ الذي ينتمي إليه، ويتعاطى معه. لأنّ قليلاً من النّاس من أصحاب الرأي المستقل يبنون تصوراتهم وتصديقاتهم وأفكارهم ورؤاهم، بمعزلٍ عن المجتمع الفكريّ والثقافيّ الذي ينتمون إليه.

وهذه التبعية الخفية تارة والظاهرة أخرى، تبني الاعتبارات وتصنع

المواقف وتسبّب اختيار توجّه دون آخر، وفلسفة دون أخرى. والحال نفسه في تبعية مواقف الآخرين من المفسرين السابقين التي بدورها أيضاً ترسم الآفاق، وتحدد الاختيارات، وتوجّه المسارات، وتبرز التباينات، وتظهر المفارقات، ولا يستطيع المفسّر أن لا يتأثر بكل تلك المعطيات وأن يتّخذ المواقف المعرفية والتطبيقيّة بمعزلٍ عنها.

وتأسيساً على ما سبق، نقول: إن الخطوات التأسيسية لكلّ معرفة مهمّة، بل حاسمة، لأنّها سوف تؤدّي إلى ردود أفعال، من قبل الباحثين الآخرين على المواقف الواردة فيها بالسلب أو الإيجاب، بالقبول أو الرفض. إنّ التجربة البحثية المستقلة في مجال التفسير أو غيرها من مجالات العمل البحثيّ أمر في غاية الندرة، لأنّ غالب الباحثين يتبعون خطوات من سواهم في الخطوط العريضة وفي التفاصيل، ولا يتحرجون عن الإكثار في النقل كما هو الحال في مجال التفسير حيث إنّ «التفاسير وإن كانت كثيرة، إلا أنّك لا تجد الكثير منها عالة على كلام سابق»[1].

من هنا، فلا ينبغي الاستغراب من التطابق الكلّيّ أو الجزئي بين آراء المفسرين في غالب الكتب التفسيرية المؤلّفة منذ عصر التدوين ولغاية اليوم، وقلّة الطرح الجديد والفكر الجديد والمعالجة المبتكرة لقضايا شائكة واردة في النّص وتحتاج إلى حراك فكريّ ومعالجة واقعيّة ومعاصرة.

ثالثاً: تقاليد وأعراف بحثية

إنّ الأبحاث العلميّة في الدراسات الإسلاميّة ما تزال تتبع بعض التقاليد والأعراف الموروثة منذ القدم.

---

(1) ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، مصدر سابق، ص 7.

وتلك التقاليد والأعراف لا يمكن أن نصنفها ضمن سلة واحدة، فبعضها مهمٌ ومطلوبٌ من الناحية العلميّة والبحثيّة كالدقة والمتانة، والأمانة العلميّة لدى الباحثين الكبار وغيرها وهي كثيرة. وبعضها الآخر غير مطلوب، بل مضرّ في بعض الأحيان، وهدفنا هنا، التركيز على القسم الثاني.

إنّ الباحثين الملتزمين بنهج العلماء القدماء يتبعون بعض التقاليد والأعراف غير الضرورية في عصرنا، بل غير النافعة بل في بعض الأحيان قد تكون ضارة، وفيما يلي إشارة إلى نماذج في هذا المجال:

أ ـ التسليم المطلق للمناهج القديمة في البحث:

إن هؤلاء الباحثين ـ في الأعمّ الغالب ـ، يعتقدون أن منهج القدماء هو المنهج الصالح بل الأصلح لدراسة جميع الحقول المعرفية، بل دراسة القضايا المعاصرة، وأيضاً لمعالجة ما يواجهه الناس من مشكلات، سواء أكانت تلك المشكلات فكرية أو فقهيّة أو عمليّة وتطبيقيّة. ولذلك لا يعيرون اهتماماً لأبحاث جديدة، ومعالجات عصرية لقضايا ومسائل جديدة. ظنّاً منهم أن لا خير في الجديد، ولا قيمة له، من الناحية المعرفية والعمليّة. والخير كله والقيمة والدقة والصحة للقديم، وفي آراء القدماء. وقد تبلغ النفرة من الجديد إلى درجة العقدة النفسيّة، بحيث تشكّل مانعاً نفسيّاً لدى هؤلاء من الاطلاع عليه، ونقده وتفنيده، واستبداله بما هو أصلح وأفيد لحال الأمّة.

وهذه المشكلة قديمة ومتجددة وتعاني منها عامة المواقع الفكرية في العالم الإسلامي بشكلٍ من الأشكال، وتكشف عن الدور الخطير والفاعل للموانع النفسيّة التي تقيد الفكر الاجتهاديّ والجريء القادر

على التصدي للقضايا الفكرية الحرجة، وتقديم تصوّر إسلامي مبادر ومتماسك للحلّ والمعالجة، بروح منفتح وقلب مطمئن ورأس مرفوع بين سائر الأمم. وتلك الموانع النفسيّة بدورها تخلق أزمات فكريّة، وممنوعات نظريّة، واحتياطات غير لازمة في مجال الأمور النظريّة والعمليّة. وقس على ذلك المشاكل التي تغلق المنافذ على كلّ حركة فكريّة، خارج المألوف، وخارج رضى الجهات والمقامات التي تعتبر نفسها وصيّة على المعرفة، وعلى حركة الفكر والفقه الإسلامية.

ب ـ الثقة بالنفس إلى درجة التمرد على الحقيقة:

ومن المشكلات التي تدخل أيضاً ضمن تقاليد وأعراف بحثيّة قديمة، هي الاعتداد بالنّفس والرأي الذي يصدر عن هؤلاء الباحثين إلى درجة تفوق درجة الحقيقة نفسها. بحيث يتحوّل الرأي والمبنى والحكم الصادر من جهة معرفية، إلى درجة المطلق في الصحة وفي السلامة.

وسبق أن أشرنا سابقاً إلى أنّه لا ربط بين أن يكون المصدر صحيحاً بالمطلق، وبين أن تكون قراءة باحث للمصدر صحيحاً بالمطلق أيضاً. وذلك باعتبار أن النتيجة تتبع أخس المقدمات. وعليه يكفي لنفي الإطلاق عن رأي وتصوّر افتراض أن طرفاً من أطرافه ليس له صفة الإطلاق، وهو في المقام الباحث والقارئ والمجتهد، بلغ ما بلغ من العلم والمعرفة.

جـ ـ اليقينية والقطعية مقابل البدائلية:

إنّ التقاليد والأعراف البحثيّة القديمة تفترض رأياً سديداً وصحيحاً ومقبولاً فيما إذا اتّصف بالصدق. وهو كلام صحيح وشرط لازم، إلّا أنّه ليس شرطاً كافياً في المجال البحثيّ سيما لو نظرنا إلى المشكلات والقضايا بنظرة علاجيّة.

في حين أن التصوّر السليم والفكر القويم هو بدائلي، يفترض دائماً وجود بدائل للمعالجة والحلّ، سيما في القضايا العمليّة التي لا يمكن أن نختصرها برأي آحادي يغطي كلّ المشكلات، ويحلّ كلّ العقبات، ويعالج كلّ العلل. والتصوّر المعرفيّ الذي له طابع عمليّ ويصدر من أجل معالجة الواقع ينبغي أن يكون بدائليّاً، يأخذ بعين الاعتبار وجود العراقيل والموانع والخطأ في التقدير وغيرها من أمور متصلة بالموضوع الذي يتمّ معالجته.

د ـ الجدال من أجل الجدال:

إنّ روح الاحتجاج التي تورثت منذ أجيال من خلال علماء العقيدة والكلام، دخلت سائر المجالات البحثيّة من الفقه والتفسير والأدب والسيرة وغيرها، واتّخذت في بعض الحقول طابع النقاش الحاد والجدل البيزنطي الذي يدار من أجل الجدل، لا لأهداف معرفية واضحة وسليمة. إنّ روحيّة الجدل وعدم التسليم للدليل، وإن كان سليماً ومقنعاً من آثار هذا التوجه الذي يشهده الباحث في مجالات شتّى من الأبحاث الدينية.

إنّ المعرفة التفسيرية ينبغي أن تخلو عن كلّ هذه النقاط التي أشرنا إليها، لأننا أمام نصّ مقدّس يتطلب منا التسليم لمضمونه وأهدافه، بعد بحث جادّ ودراسة موضوعيّة له من كلّ الجوانب. لا ينبغي التّطرف في الفكر، وفي الرأي وفي الحكم بل الإنصاف والدقة والحكمة، سيما في التعاطي مع نصّ يشكّل أنموذجاً للطرح الحكيم والفهم السليم، والمعالجة الشاملة.

المطلب الثاني
صور تطبيق النّص

تمهيد

هل للمفسّر نموذج إرشاديّ لتطبيق النّص؟ وهل له خبرة في عمليّة التطبيق؟ ما هي إذن اعتبارات تطبيق النّص عنده؟ هذه الأسئلة وغيرها مهمّة لمعرفة أسلوب التطبيق عند المفسّر.

تحفز اعتبارات التطبيق المفسّر لاختيار نمط معيّن من التطبيق للنّص دون غيره. فإن كان المفسّر من أصحاب الرأي القائل بأنّه لا ينبغي الإعداد والاستعداد لعمليّة التطبيق، وإنّما مواجهة النّص وتطبيقه بذهنيّة فارغة، فإنّه حتماً ينطلق من اعتبار وهو الفراغ الذهني كمرجع لعمليّة تطبيق النّص على الواقع الخارجي. وهل يوجد في الواقع من فراغ ذهني أم لا؟ هذا موضوع آخر سوف نشير إليه فيما يأتي. وأما لو نظر المفسّر إلى الماضي وأخذه منطلقاً لعمليّة التطبيق فهو اعتبار آخر. وقد يكون الاعتبار الذي ينطلق المفسّر منه هو الواقع الفعلي وتداعياته. وقد يكون الاعتبار أموراً أخرى. وهذا ما سوف نتناوله ضمن فقرات آتية:

أولاً: تطبيق النّص بذهنيّة فارغة

هل يعتبر الفراغ منطلقاً للتطبيق؟ وكيف يتمّ ذلك؟ وما هي الأسباب الكامنة خلف اختيار الفراغ منطلقاً لتطبيق النّص في الواقع؟

إنّ مرادنا من التطبيق هنا هو تطبيق النّص على المصاديق الخارجيّة، كعمل إجرائي يراد منه الانقياد بالنّص، والعمل بمضمونه في الواقع العمليّ. وهذا التطبيق يشكّل تحدّياً كبيراً بالنسبة إلى كثيرِ

من المفسرين، وذلك بسبب خلو الجانب التطبيقيّ من غالب الكتب التفسيرية، وقد تتمّ إحالة التطبيق إلى القرآن نفسه، أو بعض الروايات الواردة في المجال. ولا يوجد في الغالب الأعمّ جهد إعداديّ لعمليّة التطبيق بالمفهوم الدقيق للكلمة.

وهناك نزوع عند بعض المفسرين لتطبيق مبدأ الفراغ الذي ذكرناه في أبحاث سابقة على عمليّة التطبيق أيضاً. يشير هذا المبدأ إلى أن المفسّر ينبغي أن يواجه النّص بذهنٍ فارغ، كي لا يفرض قبلياته على النّص. هذا التوجّه مبدئياً ناظر إلى حرص المفسّر على ألا يتمّ إقحام النّص في فضاء مسبق يعيش فيه المفسّر، وفيه الكثير من التصورات والتصديقات الخاطئة التي من شأنها أن تسمم أجواء التفسير وتلقي بظلالها على عمليّة تفسير النّص.

وسبق أن قلنا في مناقشة هذا التصوّر إن هذا الأمر غير عمليّ واقعيّاً ومعرفيّاً، لأنّ المتلقي الذي يعيش الفراغ الذهنيّ والنظريّ بالمطلق (بالمفهوم المعرفيّ) أمر افتراضيّ بحت أولاً، وغير مفيد ثانياً. أما أنّه أمر افتراضي لأنّ المفسّر (المؤهل معرفيّاً ومسلكيّاً) هو إنسان صاحب مواقف نظريّة محددة، فإن لم تكن مواقفه مدروسة ومؤسّسة على اعتبارات معيّنة، فإنّه في أدنى المستويات يملك الخيال الشعبيّ العام المتطّبع بالواقع الاجتماعيّ الذي يعيش فيه. ولا يمكن التخلص من تلك المواقف بسهولة سواء أكانت ظاهرة أم خفية بمجرد قرار مسبق، لأنّ الأمور المعرفية ليست من قبيل الوسائل والأدوات العاملة بالطاقة الكهربائية التي يمكن السيطرة عليها بكبسة زر، بل هي خارجة عن إرادة الإنسان وقراراته المسبقة.

وأما أن الفراغ الذهنيّ والنظريّ أمر غير نافع بل ضار، فلأنه يسلب إمكانية تكوين فهم جديد من النّص، فيما إذا لم يملك المفسّر

سوابق معرفية، بل مواقف معرفية، صحيحة كانت أم خاطئة، لأنّ عدم توفّر تلك السوابق يؤدّي إلى افتقاد فرص الفهم، أو تضاءل تلك الفرص على أقل تقدير. من هنا لا يمكن الإذعان بالتوصيّة المعرفية الداعية إلى إخلاء الذهن من جميع الفروض والنظريات المسبقة بحجة أثرها السلبيّ على عمليّة التفسير.

ولذلك يصف «الصدر» عمل المفسّر الموضوعيّ للقرآن الكريم بقوله: «فإنّه لا يبدأ عمله من النصّ بل من واقع الحياة يركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعيّة أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنسانيّ حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدّمه الفكر الإنسانيّ من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخيّ من أسئلة ومن نقاط فراغ ثمّ يأخذ النّص القرآني، لا ليتّخذ من نفسه بالنسبة إلى النّص دور المستمع والمسجّل فحسب، بل ليطرح بين يدي النّص موضوعاً جاهزاً مشرباً بعددٍ كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع النّص القرآني حواراً، سؤال وجواب، المفسّر يسأل والقرآن يجيب»[1].

وفي الحقيقة «نحن نعلم وجود نوعين مختلفين من الفهم بحسب ما عليه طبيعة الاعتبارات القبليّة التي تفرض على الفهم صيغته المحددة. فهناك الاعتبارات الذاتيّة للفهم، كما هو الحال مع الطريقة التي تتبعها الدائرة البيانية. كما هناك الاعتبارات العارضة، كما تتجلى في المناهج والدوائر المعرفية الأُخرى. ففي الاعتبارات العارضة أن الفهم لا يتسلح بالمناهج العارضة من غير لحاظ دلالات النّص وسياقاته اللّغويّة، وبالتالي فهو يعتمد على درجةٍ ما من درجات المنهج البياني، حيث إنّ خاصية المنهج الأخير هو الاعتماد

---

(1) نقلاً عن: يحيى محمد، http://fahmaldin.com/index.php?id=235

على دلالات النّص وسياقاته اللّغويّة. ومن ثمّ فليس بوسع المناهج الأُخرى التنصل من الأثر المنبعث من تلك الدلالات»[1].

من هنا، فإنّ الفراغ في الحقيقة لا يبني موقفاً نظريّاً ولا موقفاً عمليّاً تطبيقيّاً من خلال النّص، بل على العكس تماماً الفراغ يلغي كلّ الفرص الواقعيّة للتطبيق الناجح، والفعّال والمتماسك للنّص على الواقع الخارجيّ. إنّ التجارب الواقعيّة والخبرة الفعليّة للمفسّر هي التي تساعد عمليّة التطبيق وتسعف المفسّر بأدوات وفرص التطبيق المتناسب للنّص.

ثانياً: تطبيق النّص بذهنيّة الماضي

كيف يتحوّل الماضي وتداعياته إلى نموذج معرفيّ تطبيقيّ، بحيث توزن به الأمور ويميز على أساسه الصحيح من الخطأ، والحقّ من الباطل؟ ما هي تداعيات الماضي على تطبيق النّص في الحاضر؟

يشغل الماضي عقول المسلمين عموماً، بل يحرك عواطفهم، ويدغدغ حاضرهم ويرسم مستقبلهم، بما فيه من تداعيات ومعاني وقيم ومثل واعتبارات. وكلّ مسلم يفتخر بانتمائه التاريخيّ وتعلقه بالماضي، وبما تحقق من إنجازات سواء كان ذلك من خلال عصر الرسالة أو غيرها من عصور.

وللماضي معاني عديدة في فكر المسلمين وفي عقولهم وفي قلوبهم. فإن كان المراد بالماضي هو التعلق بالقيم والمبادئ والأسس التي أرساها الدين الحنيف وتطبقها النبي الأكرم وأهل بيته وأصحابه الميامين، فلا أتصوّر وجود من يخالف هذا الماضي، أو يتردد في

---

(1) الصدر، السيّد محمد باقر: **المدرسة القرآنية**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ص 19 ـ 20.

أهميته، أو يشك في دوره الكبير في رسم قواعد العمل وتحديد ملامح التوجه الإسلامي وخطوطه العريضة.

وأما إن كان المراد تحوّل الماضي إلى نزعة ماضوية بحيث تسلب المبادرة والمشاركة والقيادة والحركة من أفراد المسلمين، وتحوّلهم إلى أشباه ليس لهم دور وتأثير وفعل وتفاعل وحضور وصوت بين باقي الأمم، فالأمر يختلف تماماً؛ إذ يمكن قبول هذا المفهوم ولا السكوت على آثاره المدمرة التي من شأنها أن تسلب كلّ شيء من دون القدرة على إعطاء أيّ شيء.

ونقصد بالذهنيّة الماضوية، تلك الذهنيّة التي تنطلق من «نمذجة» السلف في مقابل كلّ التحديّات التي وضعها التاريخ أمام الأمة الإسلاميّة، بل في مقابل كلّ التحديّات التي نواجهها في الحاضر والمستقبل، والتي تهدد وجودنا ومصيرنا. تلك النزعة الماضوية، التي تجعل العقول أسيرة الماضي، وتعيد إنتاج مقولات السابقين، وترجع إلى الماضي بحثاً عن حلول لمشكلات الحاضر بل المستقبل.

لا شكّ في أنَّ القرآن الكريم لا يوافق هذا التوجّه، ولا يبارك هذه العقليّة، ولا يناصر هكذا طريقة، كما لا يمكن فهم القرآن وآياته الباهرة بالرجوع إلى الماضي فقط، والاقتداء بما أنتج فيه، والاستهلاك الدائم من موائده، والبناء عليه.

كما لا يمكن تطبيق النّص بعقليّة ماضوية ونزعة استصحابية تتوقف على عتبة الماضي، ولا تتجاوزه بل تعممه على الحاضر وتصطحبه إلى المستقبل. تلك العقليّة التي تقوم باستخدام أفكار جاهزة، وتصوّرات معلبة، وتصديقات مسبقة، لفهم الحاضر ومحاكمة العصر، وإعداد المستقبل والاستعداد لما هو أفضل وأحسن.

من يرجع إلى القرآن الكريم بذهنيّة الماضي يعتبر القرآن كتاباً

للأموات، دون الأحياء، ويتلقاه ويلتقي به كتراث موروث، وتصوّر موقوت، وفهم منسوخ، في حين أن القرآن هو للحاضر والمستقبل قبل أن يكون للماضي، وهو يعلو ولا يعلى عليه، وينسخ ولا يُنسخ. والفهم الماضوي للقرآن دعوة مفتوحة إلى نسخ القرآن وانتهاء أمده في الفكر والعمل، وإن لم يكن من نيّة المفسّر وعقيدته، حيث إنّ الأعمال هنا بالأفعال، لا بالنيات.

وعليه فإنّ كيفية فهمنا وصور تلقينا للأمور والموضوعات ذات أثر غير خفي على الفهم والإدراك والبحث والاستنتاج، وكلّ سعي تطبيقيّ وعمليّ لا يرافق مع فهم سليم للموضوعات مصيره الفشل في النهاية من دون تحفظ وارتياب.

ثالثاً: تطبيق النّص بذهنيّة الحاضر

ماذا يمنح الحاضر للمفسّر على صعيد الأمر التطبيقي؟ هل هناك تداعيات للواقع الذي يعيشه المفسّر على عمليّة التطبيق؟ كيف يساهم الذهنيّة المشبعة بالواقع الفعلي في عمليّة تطبيق النّص؟

الواقع وتداعياته يشكّل ركائز أساسيّة لعمليّة التطبيق في مهمة التفسير، وليس ذلك بسبب ما للواقع من تداعيات على حركة التفسير وعمل المفسّر فحسب، بل بما يزود المفسّر من إيحاءات وإشارات ومعلومات تحدد أفق المفسّر وذهنيته في التعاطي مع النّص. تلك الذهنيّة التي تدعو المفسّر أن لا يتجاوز معطيات الواقع، ولا يعيش الفراغ في المعالجة، ولا ينقطع عن دائرته، ولا يتنصل من حلّ مشكلاته ومعالجة مسائله وتأمين حاجاته.

إذاً لو دخل المفسّر بهذه الذهنيّة وما يرافقها من تداعيات في مجال عمليّة التفسير وقام بتوظيف معطياتها للعمل التفسيريّ، وانطلق من الهواجس المنبعثة منها لمعالجة النّص فلا شكّ في أنّ الصورة التي

يكوّنها من النّص انطلاقاً من تلك الاعتبارات، تختلف كليّاً عن الذهنيّة الفارغة أو المشبعة بتداعيات الماضي وقضاياها. ويصبح المفسّر حينئذ معنيّاً بالحلول والهواجس، ويسعى في الوصول إليها من خلال النّص.

إنّ الانطلاق من الهواجس المعاصرة لا يعني إلغاء الماضي ومقاطعته كليّاً، بقدر ما يعني عدم الانشغال به بدرجة الإغراق ونسيان ما له من مسؤولية تجاه الحاضر وتداعياته؛ فهناك فرق شاسع بين توظيف معطيات سابقة من أجل فهم معاصر للنّص، وبين توجّه يعيش في الماضي ويستحضر ما فيه من تداعيات من أجل تكوين فهم ماضويّ من النّص. ولا أتصوّر أنّه يوجد هناك من يدعو إلى الركون إلى فهم ماضويّ للنّص، لسببٍ بسيط وهو أن الماضي لأصحابه وليس لنا. وأما الحاضر فهو غير الماضي بكلّ ما للكلمة من معنًى، ولا يمكن أن يكون فهم النّص للحاضر هو ذات فهم النّص للماضي، وإلّا لكان الزمان والمكان والأحوال، وما يرافقها من تغييرات في الفكر والثقافة والوعي والحاجة وغيرها كلها هراءاً في هراء وعبثاً في عبث، ولكان الاجتهاد أمراً غير ذي جدوى، وهو ما لا يرضى به عاقل، سواء كان عالماً أو متعلماً.

وينبغي أن نشير إلى أن من يتصوّر أن الاجتهاد هو سحب معطيات الماضي للاستهلاك في الحاضر، فهو لم يفهم الاجتهاد ولم يصل إليه بعد، حيث إنّ الزمان يشكّل مقوّماً أساسيّاً من مقوّمات الاجتهاد، المجتهد ينبغي أن يعي بأنّ المطلوب منه هو فهم الماضي للحاضر، أيّ البناء في الحاضر ومن أجل الحاضر.

القسم الثاني

إشكاليّات التفسير

تمهيد

سبق أن تحدثنا في القسم الأوّل من الدراسة عن إمكانيّات التفسير باعتباره حقلاً معرفيّاً، له اعتباراته وأسسه وإمكاناته، وفي هذا القسم سوف نتوقف عند بعض الإشكاليّات التي تعترض عمليّة التفسير، وتتطلب من المفسّر أن يجد سبيلاً لمعالجتها، والحيلولة دون تأثيرها السلبيّ على عمليّة التفسير.

إنّ الإشكاليّات التي نطرحها للبحث والمناقشة، هي من النوع الذي إن وجدت لها حلول ناجعة على مستوى التفسير، سوف تساعد كثيراً في إغناء عمليّة التفسير وتطويرها، كما أنّه من شأنها أن تساهم في فتح سياقات جديدة للإمعان في بناء المعنى واستكشافه.

وينبغي الانتباه إلى أننا لم نحص الإشكاليّات كلها لأن هذا موضوع شائك يحتاج إلى بحث موسّع جدّاً، وإنّما اخترنا نماذج للبحث وأشرنا إلى جوانب منها من دون الاستغراق فيها، ولم نتناول كلّ ما يتصل بها من أمور، وعليه فإنّ هدفنا ليس معالجة الإشكالات بقدر ما نسعى إلى بيان وجودها والتأكيد على الاهتمام بها في مجال درس القرآن وتفسيره.

من هنا، صار من الأهميّة بمكانٍ أن يتحوّل فهمنا للإشكاليّات إلى رؤية نقدية تساعدنا في فهم إشكاليّ للموضوعات التي نتناولها بالبحث والدرس، وليس فهماً قطعيّاً لها، بحيث لا يكون هناك مجال للتغيير والتطوير والبحث والنقاش، ذلك الفهم الذي يقطع السبيل على المعالجة من الأساس، كما يرمي إلى ذلك منهج أغلب الباحثين، وذلك في مناقشة قضايا اجتهادية من شأنها التعديل والتغيير والتبديل.

وتتوزع تلك الإشكاليّات في محيط اللّغة مبنًى ومعنًى وفلسفةً ومعجماً وما وراء اللّغة، وفي مجال المنهج نوعاً وكمّاً وسياقاً واتجاهاً، وفي دائرة العقل موضوعاً، وصوراً، وحكماً وتقييماً، كما يطال النقل ثبوتاً وإثباتاً. وسوف نتناول تلك الموضوعات ضمن فصلين مستقلين، ففي الفصل الأوّل سوف نبحث عن اللّغة وإشكالياتها، وفي الفصل الثاني سنتحدث عن المنهج وإشكاليّاته.

الفصل الأوّل

اللّغة وإشكاليّاتها

تمهيد

سبق وأن تحدثنا عن دور اللّغة وأهميتها المركزية في عمليّة التفسير، ولا حاجة للتأكيد على هذا الدور وعلى ما تمارسه اللّغة من سلطة في مجال عمليّة التفسير لما مرّ سابقاً، حيث تناولنا هذا الموضوع في القسم الأوّل من الدراسة ولا نعيدها. ثمّ إنّ أهميّة هذا الدور أصبحت من المسلمات في مجال عمليّة التفسير ولا حاجة إلى مزيد من البحث والتدقيق لإثبات ذلك، فينبغي إذاً الحديث عن الإشكاليّات التي تواجه اللّغة في مجال عمليّة التفسير بهدف الوصول إلى حلول ومعالجات بشأنها، والحيلولة دون إعاقة تلك الإشكاليّات لعمليّة التفسير من ناحية، ولبناء المعنى وتشكيله من خلال النّص من ناحية أخرى.

يعتبر البحث في القدرات التعبيرية للغة عن مكنونات النّص من الإشكاليّات الأساسيّة التي تحتاج إلى البحث والمناقشة. وبتعبيرٍ آخر

إنّ النّص من شأنه أن يكون قادراً على احتواء تغيّرات الزمان والمكان والأحوال المختلفة، وهو أمر مسلم عند جميع المفسرين بخصوص النّص القرآني، في حين أن اللّغة ليست لها تلك القدرة الخارقة إلّا في حدود خاصة، وفي إطار تاريخيّ محدد، وضمن معطيّات ظرفيّة معيّنة. إذاً كيف يمكن أن نحلّ إشكاليّة الجمع بين لغة محدودة، ونص مطلق؟

ثم إنّ اللّغة العربيّة بصيغتها الحاضرة، وقدراتها الماثلة، هل تستطيع أن تعبّر عن كافة الحاجات المعرفية لإنسان اليوم بشكلٍ دقيق وسليم، ثم إن ما هي الأمور التي يلزم أخذها بعين الاعتبار في التعاطي مع هذه اللّغة لتطويعها أولاً لجهة التعبير الصريح والدقيق عن حاجات العصر، وثانياً الاستفادة منها في مجال عمليّة تفسير النّص القرآني.

هناك أمور إشكاليّة راجعة إلى اللّغة وإلى قدراتها التعبيرية وطاقاتها العمليّة في معالجة القضايا الشائكة، والمسائل ذات الأهميّة في حياة الناس، سواء تلك المتصلة بقضايا الحياة الدنيويّة، أو بتلك الأخروية والمسائل الدينيّة البحتة.

ويمكن التعبير عن هذه الأمور الإشكالية ضمن المباحث التالية:

المبحث الأول

إشكاليّة المباني اللّغويّة

إنّ التأمّل في موارد استعمال اللّغة، في مجال التفسير، يساعدنا على تحديد أطر الاستعمالات اللّغويّة، ووجوهها، في عمليّة التفسير. وهناك محددات، لها طابع مبنائي في التفسير، ليس فقط لأنّها تختلف بحسب المبنى الذي يختاره المفسّر، بل بمعنى أن المصطلح يحدد كيفية معالجة الموقف التفسيريّ أيضاً.

إنّ تلك المحددات تمارس دور المداخل في عمليّة التفسير، فتحدد إطار العمل، ومساحة الحركة، وأساليب التعاطي مع النّص، ودائرة المناورة فيه وكيفية الاستنباط منه. ولا شكّ في أن فهم النّص يتأثّر بشكلٍ كبير في مدخلات عمليّة الفهم والتفسير، لأنّها ترسم إطار التعاطي وتنضج من خلالها عمليّة الفهم، فكلما كانت المدخلات أكثر شفافيّة وعملانيّة كانت أكثر قدرة على تفعيل العمل التفسيريّ، وكلما كانت أكثر نضجاً وتحديداً كانت أكثر فعاليّة وأثراً. كلّ ذلك يتطلب منا البحث عن مجموعة من القضايا الإشكاليّة على مستوى اللّغة. تشمل قضايا متصلة بما وراء اللّغة وفلسفة اللّغة

والتنظير اللغويّ ومصطلحات أساسيّة ومفاهيم معمقة ومركزية وما إلى ذلك، وسوف نشير في المطالب الآتية إلى بعض الأمور المتعلقة بهذه النواحي:

المطلب الأول
إشكاليّة فلسفة اللّغة

تُعتبر المباحث المتصلة بفلسفة اللّغة من المباحث المهمّة وذات التأثير الكبير على مجمل قضايا اللّغة. ومن هذا المنطلق، فإنّ الاهتمام بتلك المباحث لا بدّ أن يجد طريقه إلى لغة القرآن وقضايا التفسير، وذلك لكي تساهم عمليّة التفسير في بناء المعنى وتشكيله في أفق الزمان.

إنّ اللّغة العربيّة مثلها كمثل باقي اللغات الإنسانيّة لها محدودية في التعبير والبيان والمحتوى، والسؤال المطروح هنا أنّه كيف يمكن للغة محدودة من ناحية القدرة على التعبير، ومن ناحية المحتوى والمضمون، أن تعبّر عن مكنونات نص فوق الزمان والمكان، نص بعيد عن تأثير الواقع الظرفيّ ومتطلبات المرحلة المعيّنة؟ إذاً ما هي القدرات التي منحت للّغة العربيّة بعد نزول القرآن بها ومن خلالها حتى أصبحت قادرة على الوفاء بهذا الدور؟ هل هي قادرة من حيث التركيب والمضمون مع كونها لغة بشرية على استيعاب تلك التغييرات الجذرّية في بنيتها، والقدرات التوظيفية والتعبوية التي منحت لها بواسطة نزول القرآن الكريم بها؟ وما هو نوع تلك القدرات والإمكانيّات الممنوحة لها؟ وهل هذه الخصوصيّة للغة العربيّة دون غيرها من اللغات، أم هي عامة بالنسبة إلى جميع اللغات البشرية؟ هذه هي أهم الأسئلة التي يمكن طرحها ضمن مباحث فلسفة اللّغة

في دائرة التفسير، وسوف نسعى لكي نلقي بعض الضوء على تلك الأسئلة ضمن النقاط التالية، تاركين الإجابات التفصيلية للباحثين في مجال التفسير ومعارف القرآن:

أولاً: اللّغة بين الاطلاق والتحديد

سبق أن تحدثنا عند الكلام عن إمكانات اللّغة بأنها تجسيد لحركة الإنسان في فضاء المعرفة الرحب، وتعبير عن التجربة التاريخيّة وعن الوعيّ المتراكم لديه، مضافاً إلى أنّه من شأن اللّغة أن تقبل التغيير والتطوير والحركة والازدهار بحسب العوامل المحيطة بها من الزمان والمكان والمعرفة ومتغيّرات أخرى.

ثم إنّ اللّغة لا تقبل التحديد والتقييد من هذه النواحي، فكلما تطوّر فكر الإنسان وقدراته المعرفية والعمليّة تطوّرت اللّغة بموازاتها، بل اللّغة في كثير من الأحيان تقود تلك التطوّرات وتعطيها دفعاً إضافياً للمزيد من التطوّر والتغيير. فقد أقامت اللغات الفاعلة والحيّة علاقات وثيقة مع جميع فروع المعرفة الإنسانيّة، بحيث تشكّل تلك الفروع اليوم أهم الروافد العلميّة لتلك اللّغات، وتساهم مساهمة فاعلة في مسار التنظير اللغويّ وفي مباحث فلسفة اللّغة.

وعليه، فلا معنى لمحدودية اللّغة بهذا المعنى، من دون فرق بين اللّغة العربيّة وباقي اللغات. وإن كان هناك عثرات لغوية، فهي راجعة إلى أصحاب اللّغة، وليست إلى اللّغة ذاتها، لأنّها تابعة إلى حركة الإنسان نحو مزيد من النمو والتطوّر من كلّ النواحي.

وانطلاقاً من هذه اللامحدوديّة اللّغويّة وما يترتب عليها من قدرات توظيفيّة لا محدودة أيضاً، جاز التعبير عن اللّغة بأنّها: «الاستخدام اللّامحدود لموارد محدودة». بمعنى أن الجماعة الناطقة باللّغة تظل دوماً قادرة على أن تأتي بعدد لامتناهي من التعابير،

وبإمكانها استحداث الألفاظ والمعاني والاستعارات والمفاهيم والمصطلحات والاعتبارات. وذلك انطلاقاً من التجربة المعنائية للجماعة والتطوّر المعرفيّ والثقافيّ والعلمي الذي يشهدها المجتمع، ولعوامل أخرى وهي كثيرة.

وعليه يصح القول إنّ التخلف اللّغويّ سواء كان تعبيرياً أم تنظيرياً أم غيرهما، يرجع إلى الباحثين وطريقة تعاطيهم مع اللّغة والقضايا المتصلة بها. ولا شكّ بوجود خلل وضعف في التعاطي اللّغويّ فكراً وفلسفةً وتعبيراً وتبريراً وتطويراً، وكلّ ذلك يؤثّر بشكلٍ كبير على البحث اللّغويّ وفقه اللّغة وفلسفتها في مجال التفسير.

ثانياً: القدرات التركيبية للّغة

هناك منابع عدّة لتطوير اللّغة وتنميتها، فكلّ تطوّر معرفيّ وعلميّ، بل كلّ اكتشاف جديد في أيّ مجال من مجالات المعرفة الواسعة، هو في نفس الوقت فرصة سانحة لإحداث التغيير والتطوّر على صعيد اللّغة، معنًى ومبنًى وتعبيراً وتفسيراً. فالتطوّر في مجال الفلسفة يقود حتماً إلى التطوّر في مجال اللّغة، والتطوّر في مجال الفيزياء يؤدّي كذلك إلى التطوّر اللّغوي، وحتى التطوّر في مجال الرياضيات يفتح المجال لتطوّر اللّغة، فكيف الأمر إذا حصل التطوّر في مجالات أكثر التصاقاً باللّغة والثقافة اللغويّة مثل حقل الإنسانيات والاجتماعيّات.

وفي كثير من الأحيان تكون اللّغة هي التي تقود التطوّر في مجال المعرفة، وأخرى تتأقلم معها من خلال قدرتها الفائقة على التركيب والتوليف والنمذجة، بل القدرة على التوالد والتكاثر والابتكار والإبداع. إنّ التركيبات اللّغويّة المختلفة هي من عوامل التوسعة والتطوير في اللّغة، كما إنّ قدرة اللّغة على تطويع لغات أخرى، والاستفادة من حيويتها هي أيضاً من عوامل التطوير

والتوسعة اللّغويتين. وكما أنّه لا حدود لتلك التركيبات فلا حدود لقدرة اللّغة على التعبير وعلى تقبل التأويل والتفسير.

اللّغة مزودة بقابليات وقدرات كبيرة لاستيعاب كلّ أنواع التغيير في حياة الإنسان، وبالتالي فهي قادرة على التأقلم الواسع مع متطلبات الإنسان في كافة المجالات. هذه القدرة الذكيّة والناميّة المودعة في اللّغة تستوعب جميع حاجات الإنسان المعرفية والفنيّة والعاطفيّة وغيرها.

غير أن مشكلة اللّغة العربيّة هي عدم انفتاحها على علوم ومعارف عدّة لها قابليات كبيرة على مستوى تطوير اللّغة تعبيراً وتوظيفاً. ومنها:

أ - اللّسانيات الرياضية، المتمثلة بالقدرات الاختزالية الهائلة للّغة، وذلك بفضل قدرة الأدوات الرياضية على التعامل مع الرموز والعلاقات المجردّة.

ب - علم اللّغة الاجتماعيّ، باعتبار أن اللّغة هي أساساً أداة للتواصل الاجتماعيّ، وتتحدد معانيها وفقاً للسياق الاجتماعيّ، وللثقافة التي تسود في المجتمع الحاضن، وكلّ هذه العوامل تساهم في حقل إنتاج المعرفة وتوظيفها.

جـ - علم اللّغة النفسيّ، حيث إنّ الوظائف اللغويّة الذهنيّة من الاستماع والتحدث والقراءة والكتابة وغيرها لها صلة وثيقة بعلم النّفس اللّغويّ ومجالاته.

ثالثاً: النّص بين الإطلاق والتحديد

ينبغي أن نوضّح مسبقاً أنّ مقصودنا من الإطلاق والتقييد هنا، ليس الإطلاق والتقييد بالمفهوم اللّغويّ أو الأصولي، ولا ما هو

مطروح في علوم القرآن، بل المقصود المعنى الأعمّ منها. وإنّما المقصود من الإطلاق هو القدرة على التفسير والتبيين وفي استخراج معاني غير محدودة من النّص. وذلك ليس من خلال إجراء أصالة الإطلاق أو العموم أو غيرهما ـ كما هو متعارف عند الفقهاء والمفسرين ـ بل من خلال المواجهة المباشرة مع النّص ومن خلال الواقع المزدحم بالأسئلة والتساؤلات والأفكار والشبهات.

وهنا يأتي السؤال عن إطلاقية النّص أو محدوديته في مواجهة الأسئلة المطروحة عليه؟!

ولا شكّ في أنّ المنهج التقليديّ لتفسير النّص ولفهمه، لا يترك مساحة فسيحة للنّص للتعبير عن نفسه، وذلك بسبب محدودية الأدوات المعرفية المستخدمة في مجالات التفسير والتأويل وفهم النّص. ولأنّ المنطلق الأساس في التفسير التقليدي هو التفسير الحرفيّ الذي لا يترك مساحة واسعة لأسئلة الواقع، وإنّما تختزل الحقيقة بفهم المفسّر الحرفي للنّص وفهمه بالماضي وبوقائعه وأسئلته، وهو ما يؤدّي إلى أن يكون التفسير مقفلاً من البداية ضمن اعتبارات غير قابلة للنمو والتطوير الذاتيين.

ومن هنا، وعندما يطرح أسئلة واقعيّة وملحة على النّص يجد المفسّر نفسه أمام سؤال غير مفهوم، وذلك نظراً إلى أن فهمه الحرفي للنّص، وللحقيقة وللواقع لا يترك مجالاً لأسئلة الواقع من حيث الأساس. وتالياً، فإنّه بدل أن يخطّئ فهمه للنّص وللحقيقة، يقوم بتخطئة السؤال والسائل، وهو الحلّ السهل غير الممتنع لدى العديد من المفسرين والباحثين، وهذا الموقف يؤدّي إلى شطب السؤال من الأساس، بدل البحث عن الإجابة المناسبة، أو تصحيح السؤال وتوجيهه وترميمه.

وأما لو انطلقنا من اعتبار إيماني وفلسفي مفاده، أن النّص لا

يقف عند حدود حرفيته، بل يتوسع لجهة القدرة على العطاء ومنح المعنى، انطلاقاً من عدم محدودية من يقف خلف النّص. إذاً فلا شكّ في أنّ الصورة تختلف كليّاً، ويرى المفسّر حينئذٍ نفسه أمام مخزون غير محدود من المعاني الفياضة. إنّ محدودية النّص بدأت عندما نصب المفسّر نفسه وصيّاً عليه، بدل أن يسلم نفسه للنّص ولقدراته غير المحدودة وطاقاته الهائلة.

وهذا التلقي للنّص يتطلب تناول السؤال وإنضاجه؛ بحيث يرتقي إلى مستوى النّص، فلا يكتفي بوضع النّص وتحديده داخل السياق الخاص، بل يعمل قدر الإمكان على معالجته وفقاً لاعتبارات مركّبة غير محدودة، وداخل سياقات ثقافيّة مختلفة خاصّة وعامّة، تلك السياقات التي تتجاوز الهم اليومي للمتلقين في زمن تلقي النّص.

وهنا يأتي حتماً دور القابليات الكبيرة للنّص على التفسير واستيعاب فرص تفسيرية مختلفة، وأيضاً تظهر القدرة الهائلة على توليد المعنى ضمن أطر نظريّة مستخلصة من النّص. إنّ كلّ هذه العوامل تلعب دوراً هامّاً في ارتقاء مستوى التفسير إلى مستوى النّص، من خلال خلق فضاءات تفسيرية جديدة قادرة على استيعاب الأسئلة والتساؤلات المعاصرة المطروحة على النّص.

رابعاً: النّص وعاملا الزمان والمكان

ما هي أهميّة سبب النزول وزمانه، ومكانه، وثقافة عصره النزول في التعاطي مع النّص؟ هل النّص يتقيد بتلكم العوامل بحيث لا يستطيع تجاوزها من خلال عمليّة التفسير والقراءة المعاصرة للنّص؟ أم أن النّص لما فيه من خصوصيّة قادر على تجاوز كلّ تلك العوامل، وتالياً يملك القدرة على ترتيب عوامل التفسير بحسب

مقتضيات الواقع، وتحييد العوامل الخاصة، وملابسات ظرفيّة عن النّص؟

إننا لو نظرنا إلى النّص نظرة نصٍّ مكّبل بتلك العوامل، فلا شكّ في أنّ فرص التفسير تضيع، ولا يمكن خلق فرص قراءة جديدة للنّص، على ضوء أسئلة جديدة. وذلك باعتبار أن تلك العوامل تحدد ملامح عمليّة التفسير في أقل التقادير. إن لم نقل إنّ النّص يُفسَّر على ضوء تلك المعطيات المرافقة له. غير أن هذه هي النظرة السائدة في مجال عمليّة التفسير، تلك النظرة التي تدعو إلى اعتماد تلك العوامل والإيمان بدورها الحاسم والمؤثّر في عمليّة التفسير.

وأما لو اعتبرنا أنّ تلك العوامل مقصورة على ظرف خاص، والتفسير ينبغي أن يأخذ مداه في كلّ عصر، ولا يتقيد بمعطيات ظرفيّة وقرائن وقتية ودلالات موضعيّة، وإنّما يجب أن يعتمد على الأسس العامة والمبادئ الأساسيّة والأهداف المركزية والمقاصد الأصلية، ولا يتوقف عند التفاصيل الظرفيّة والمكانيّة والزمانية والموقتة، فعندئذ تختلف الصورة كليّاً، وعليه فإنّ الزمان والمكان المعاصرين يلعبان دوراً أكثر أهميّة من الزمان والمكان الفائتين والمنصرمين.

ومن هنا، فإنّ عنصري الزمان والمكان ليسا ظرفين فقط، وإنّما لهما دور المقوّم لعمليّة التفسير، وعندما يتحوّل الزمان والمكان إلى مقوّمات أساسيّة لعمليّة التفسير، فإنهما يتبادلان الموقع، حيث إنّ الزمان والمكان المعاصرين يأخذان موقع الزمان والمكان المنصرمين. فلا يقاس النّص في عمليّة التفسير بما كان، بل بما يكون. ولا يستحضر عوامل الماضي لفهم الحاضر، بل يصار إلى استحضار العوامل الموجودة للاستفادة من النّص ولفهمه وبيانه يتمّ توظيف الماضي في خدمة الحاضر وليس العكس.

المطلب الثاني
إشكاليّة ما وراء اللّغة

تعتبر الأهداف التي من أجلها نزل القرآن عاملاً جدّ مهمّ لفهم خطابات القرآن وتحديد مقاصده. وتلك الأهداف لا تتبين من خلال التفسير الحرفيّ الذي يقتصر على فهم ظاهري للنّص، بل يتطلب ذلك الغوصَ في ما وراء اللّغة لفهم المقاصد والمرامي. من هنا، فإنّ قراءة ما بين السطور، وقراءة ما وراء السطور، أمر لا مفرّ منه في عمليّة فهم النّص، حيث إنّ الفهم السطحي، والمبسط يخرج النّص عن مرامه الأصليّ، ويدخل معه المفسّر إلى متاهات يصعب الخروج منها بسهولة.

والإشكاليّة الأساس هنا هي عدم وجود ضوابط واعتبارات واضحة لدى المفسرين، لتناول قضايا تتصل بما وراء اللّغة في النّص. كيف يستطيع المفسّر أن ينطلق من ما وراء النّص لفهم أفضل له ولما يطرح فيه؟ ما هي ما ورائيات اللّغة التي تساهم في مجال الفهم والتفاهم؟ هل يمكن أن يقوم المفسّر بمهمّة التفسير بمعزلٍ عن ما وراء النّص وتداعياته المباشرة على النّص؟ وهل تقتصر ما ورائيات النّص على أسباب النزول وزمانه ومكانه؟ أم هناك أمور أهمّ منها لفهم النّص وتفسيره؟

سوف نسعى من خلال النقاط التالية أن نلقي بعض الضوء على تلك الأسئلة:

أولاً: المقصود من ما وراء اللّغة

ما هو ما وراء اللّغة؟ هل هو مقتضيات الحال؟ وما لا يأتي الحديث عنه في المقال؟ أو هو ما يتعثر عن بيانه الكلام، وما لا

يتضمنه القول عند البيان؟ بل ما يخفيه القائل لصلة له بالمقام، وما لا يبرز عادة في المقال؟ أو كلّ ذلك وأمور غيرها؟

ليس المراد من ما وراء اللّغة تناول قضايا متصلة بفلسفة اللّغة مثل أن اللّغة توقيقية أم وضعيّة؟ كما لا تُقْصَر مباحث ما وراء اللّغة على أشكال التواصل من خلال الجسد وتعبيرات الوجه، أي الحركات غير ملحوظة للنّاس مثل، «ترميش العينين» و«رفع بسيط للحاجب». إنّ المراد من ما وراء اللّغة ليس إلّا تلك العوامل الخفية التي تقف خلف اللّغة، وتدعوها إلى التعبير تارة بالجهر والعيان، وأخرى بالهمس والإشارة والمجاز والكناية والاستعارة والاستفهام.

إنّ ما وراء اللّغة مما ينبغي أن تؤخذ دائماً بالحسبان، ولا يمكن إهماله، لكونه جزءاً لا يتجزأ من البيان. وهو يختلف بحسب المقام، وبحسب القائل ومنهجه في شرح المرام. ولا يقتصر على مقتضيات الحال، ولا على ما يحذف عادةً من المقال، بل يشمل جميع عادات الكلام، وثقافة الزمان، وحيثيّات المقام، وكلّ ما يدخل في الفهم والإذعان. ومنها ما لا يأتي في القول والمقال، في كلّ زمان ومكان، إلّا أنّه حاضر في أجواء الكلام وملابسات المقال وتصنيفات المجال.

إنّ اللّغة من شأنها أن تعبّر عما يقف خلفها من عوامل وأسباب، غير أنّها قد لا تستطيع التعبير بالصراحة والوضوح وتكتفي بالإشارة والغموض. وقد يكون الغموض البناء أقدر على التعبير من صريح الكلام وشرح المرام، وبيان التفاصيل وجزئيات المقال. إنّ مقتضيات اللّغة التعبيرية والتفسيرية والتبريرية ترجع إلى ما وراء اللّغة وليس إلى اللّغة ذاتها.

ثانياً: النّص وما وراء اللّغة

هل النّص يتبع نظام ما وراء اللّغة أم أن له اقتضاءات أخرى راجعة إلى خصوصيّة في القائل والمقال، وفي مقتضيات النّص ومتطلبات البيان؟

لا شكّ في أنّ النّص يتبع نظام اللّغة وأساليبها في البيان وفي شرح المرام، كما هو ثابت في منهج البيان، وتالياً لا يشذّ عنه في قواعد الإظهار والإخفاء وفي الغمز والإشارة والكناية والإبهام. ويتقاطع كلّ ذلك لمصلحة البيان وتبيين المرام. فإن كانت حاجةُ الكلام إلى ما وراء اللّغة حاجة ماسة، ونتيجة التباني بين أهل اللّغة لشرح مقاصد الكلام، فإنّ احتياج النّص إلى ما وراء اللّغة أكثر إلحاحاً وضرورةً. وذلك ليس لأنّ النّص يتصل بقائل علويّ، بل باعتبار أن الاستناد إلى ما وراء اللّغة يعطي قدرةً خفيّة، ومضاعفة للنّص واللّغة، ولا يمكن أن يتحقق ذلك بالاعتماد على القائل الموجود، واعتبارات الكلام المبسوط.

من هنا، فإنّ من ينهي الكلام عند الظواهر ولا يبحث عن ما وراء ذلك مما لم يظهر، فكأنه يبحث عن جزئية في كومة من المعاني، غافلاً عن أن عند كلّ فصل ظاهر فصول مطوية، وعند كلّ آية ظاهرة آيات مخفية.

لا فهم للنّص دون الغور في معناه، ولا معنى للنّص من دون الغور في ما وراء اللّغة من إشارات، وفي ما هو مستبطن في الكلمات. قد تكون لغة النّص وافية في التعبير وشافية في التصوير، إلّا أن ما يقف خلف اللّغة يتولى الإسناد ويحدد طرق الاستناد. وتالياً من يكتفي بلغة النّص ويلغي ما خلفها من اعتبار، وما يدور حولها من تقيد وانتشار، فإنّ عمله بعيد كلّ البعد عن أجواء النّص وعمارة الفهم واعتبارات التفسير.

ثالثاً: النّص وما وراء النّص

كما أن لكلّ لغة ما وراء، فإنّ للنّص ما ورائياته، وفيه فضاء رحب من الاقتضاءات التي لا يمكن الإفصاح عنها بالكلمات. إلّا أنّها حاضرة بقوة في التفسير والتأويل والمناقشات.

لولا ما وراء الكلام لكان الحديث عن التفسير والبيان والاستبيان عبثاً، وعمل المفسرين هوساً، وجهدهم في مجال البحث والتأويل والتفسير هدراً. إنّ ما يقف خلف النّص أعظم من النّص بكثيرٍ، وأهم منه في الأثر والتأثير، والكلام المدوّن هو جزء يسير مما لم يبين: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[1].

من هنا، فمن يعتقد بكفاية الظواهر عما يقف خلفه من بواطن فهو في وهم شديد، وبعيد جداً عما هو مقصود من النّص في تشديد. بل ما ورد في النّص من تهديد: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[2].

إذاً لا ينبغي إنكار دور ما وراء النّص، وإمكانيّاته الهائلة، في مجال المعنى، وفي فهم واكتشاف المخزون الهائل الذي يقف خلف الألفاظ، ولا يكتشف إلّا بالتماس العدّة اللازمة، والأدوات القادرة على المقاربة والاقتراب، والدرس والتدارس.

إنّه من وجيه الكلام التركيز على ما وراء النّص من تداعيات ناشئة عن المرام حيث إنّه مرافق للنّص في التبيين والاستبيان،

(1) سورة الكهف: الآية 109.

(2) سورة المائدة: الآية 67.

ومكمل لدور البعض في التفهيم والعرض والبيان. وملهم للمفسّرين معاني لا تظهر عادة من خلال الظواهر وما لها من آثار وأحكام.

رابعاً: المعنى وما وراء المعنى

سبق أن بيّنا أن المعنى هي حصيلة التفسير والتثوير والتدبير في النّص وخلفياته. إذاً يبدأ إنتاج المعنى من فهم النّص والتدبّر والتبصّر فيه، فيتولّد منه المعنى وهو الذي يعبّر عن «ما وراء النصّ». فالمعنى يقف خلف النّص ويبرز من خلال التفسير. ولكن ماذا يقف ما وراء المعنى؟

المعنى يبرر النّص، وما وراء المعنى يبرر المعنى، فما الذي يقف ما وراء المعنى ليبرره؟ تقف الحقيقة خلف المعنى، فما نصل إليه من خلال المعنى هو الحقيقة والوجود. ويبرر الحقيقة صاحب الحقيقة وموجدها في القرآن؛ أي «الله» تعالى.

لا يستقل المعنى عن الحقيقة، كما لا تستقل الحقيقة عن ما تستند إليه في التعبير القرآني، وهو الحقّ، حيث إنّ الحقيقة تتبعه في التعبير القرآني، وأنّ المعنى من آثار وجوده، بل وجوده هو المعنى.

إنّ الربط الوثيق الذي يجده الإنسان بين المعاني السامية وبين معنى «الله» هو من أهمّ ما يدار به المعنى ويقرّ في النّص القرآني. وكلّ انحراف عن هذا الاتّجاه هو انحراف عن الصراط المستقيم والفهم السليم. القرآن مليء بالمفاهيم والوجودات الرديفة كالملائكة والجنّ والأنبياء والرسل والأولياء وغيرهم، ووظيفة هؤلاء ليس فقط تلك الوظائف المعروفة بل أيضاً إضفاء المعنى، وملء نقاط الفراغ الموجودة في شعور الناس وفي تصوّرهم للحقيقة والمعنى.

إنّ تلك الوجودات تلعب دوراً أساسيّاً، فإنّها كما هي معنًى فإنّها مما وراء المعنى لمنح مزيد من المعنى للكلمات والتعبيرات، ولفتح ثغرة في جدار فهم الإنسان المليء بمعطيات المادة، وآثارها في الجسم والروح والنفس والفهم والإدراك. وتالياً وجودها وحضورها الدائم في وجدان المؤمنين هو بمثابة الدعم غير المباشر لخلق معاني جديدة وآثار وليدة.

المطلب الثالث

إشكاليّة نظريات اللّغة

تعاني اللّغة العربيّة من أزمة قديمة ـ جديدة، في ما يتصل بالنظريات اللغويّة، القادرة على مواكبة تطوّر اللّغة ونموها. كما إنّ النظريات اللّغويّة، المطروحة للبحث والنقاش والاستخدام، قد مرّ عليها دهر من الزمان، ولم يتمّ مراجعتها، ولا استبدالها بما هو أقدر وأنسب لمعالجة قضايا اللّغة في عصرنا.

من هنا، بات الموضوع يشكّل همّاً لغويّاً عامّاً، ولا يختص بجانبٍ دون آخر، غير أن القرآن الكريم انطلاقاً من خصوصيته، يحتاج إلى دراسة منفصلة، للبحث عن قضايا اللّغة ونظرياتها على ضوء حاجات التفسير.

إذ الاقتصار على النظريات القديمة، يشلّ العمل اللّغويّ من دون شكّ في عصرنا الحاضر، ويستلزم تعطيل العمل بالقرآن، كون النظريات القديمة تعبّر عن زمن محدود ومعيّن، لجهة المعنى والرؤية والأفق والآفاق والدلالة والتصوّر والمصداق. وتالياً لا تسطيع مواكبة العصر الحاضر واقعاً، حاجات ومتطلبات. ولذلك «فالتفاسير وإن كانت كثيرة، فإنّك لا تجد الكثير منها إلّا عالة على

كلام سابق»[1]. بل على تصورات سابقة وتصديقات سابقة من دون السعي إلى بلورة وجهات نظر تفسيرية متناسبة مع الزمان والمكان والواقع الإنسانيّ المتجدد.

وإذا دار الأمر بين التجديد في نظريات لغوية بغية تأهيلها لمواكبة الواقع المعاصر، والأخذ بالنظريات القديمة والحفاظ عليها، وإن لزم منها تعطيل العمل بالقرآن وأحكامه، فلا شكّ في أن الاحتمال الأوّل هو المتعين، من دون تردد، كي لا نقع في المحظور من خلال الحفاظ على النظريات اللّغويّة المنسوخة والإصرار على متابعتها في مجال العمل التفسيريّ. وهذا سوف ننظر إليه في ما يأتي.

أولاً: إشكاليّة التنظير اللّغويّ

وكما أوضح الفارس الفهريّ، فإنّ «اللّغة العربيّة كما وصفها سيبويه ليست هي اللّغة الموجودة حالياً، باعتبار خصائصها التركيبية والصوتية»[2]، بل باعتباراتها النظريّة والتنظيرية أيضاً. ومن هنا، فإنّ الحاجة إلى التنظير اللّغويّ حاجة ماسة. وذلك انطلاقاً من حقيقة ثابتة وهي أنّ اللّغة كائن حيّ يخضع لقانون النموّ والتطوّر، وأنها تنمو وتزدهر بقدر المساهمة النظريّة والعمليّة في مجالاتها و«أنّ التطوّر أصلٌ أصيلٌ في حياة اللّغة بما هي كائن اجتماعيّ، وأساس التطوّر هو الوجود البسيط أولاً، ثمّ النماء المترقي ثانياً، وخلال هذا

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر: **التحرير والتنوير**، دار سحنون، تونس 1997، ج1، ص 7.

(2) الفهري الفارس، عبد القادر: **اللسّانيات واللّغة العربية**، المغرب ـ دار توبقال، 1982، ص53.

الانتقال يتكوّن الكائن مترقياً، ويتغيّر تغيّرات مندرجة»[1]. سيما لو أخذنا بمقولة: «إنّ آفات حياتنا في جمهرتها تعود إلى علل لغوية، تصدع الوحدة وتحرم الدقة، وتبدد الجهد، وتعوق تسامي الروح والجسم، والعقل والقلب»[2].

وتالياً فإننا بقدر نصيبنا من التطوّر اللّغويّ ننجح في فهمنا للقرآن وفي تفسيرنا إيّاه، وبقدر طاقاتنا اللّغويّة في بعديها النظريّ والعمليّ، يتكوّن لدينا الوعي بمقاصد القرآن ومراميه. والعكس صحيح أيضاً فبقدر ضعفنا، وقلّة عدتنا، وسوء إدارتنا، وفي غياب تنظير لغويّ متكافئ، نبتعد عن مراميه، وعن فهم مضامينه ومقاصده. فمن يعتقد من المفسرين أنّ الصواب المعرفيّ، يكمن في وعي مربك، وأدوات مندرسة، وتدابير منقرضة، وأساليب مبعثرة، من دون النظر إلى الواقع والالتفات إلى عناصر الزمان والمكان، فعندئذٍ يصعب عليه الوصول إلى برّ الأمان، والحصول على اطمئنان في كلّ ما قيل ويقال، وإن كان قائله من فطاحل العصر وأوتاد الزمان.

من هنا، يبدو أن المفسرين عامة تبعاً لعلماء اللّغة وفقهائها عاجزون عن إبداء نظريات جديدة لتطوير اللّغة وتسريع عجلة سيرها، وفقاً لمتطلبات الزمان والمكان. ولم يتجرأ أحد من اللّغويين بعد «ابن فارس» (ت: 395 هـ) في كتابه: «الصاحبي في فقه اللّغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها» أن يقوم بتنظير لغويّ واللّغة العربيّة لا تزال تعيش على مائدة ابن فارس وغيره من اللّغويين السابقين.

---

(1) أمين الخولي: **مشكلات حياتنا اللّغوية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987، ص46.

(2) أمين الخولي: المصدر نفسه، مقدمة الكتاب.

ثانياً: إشكاليّة التفسير والتنظير

إنّ اللّغة تنمو بنموّ عدتها وأدواتها المعرفية، كذلك الأمر بالنسبة إلى التفسير وما ينتج من خلاله من رأي وموقف نظريّ وعملي. حيث إنّ قوة التفسير تتصل اتّصالاً مباشراً بقوة النظريّة التي يبديها المفسّر من خلال النّص. لا قوة للرأي والنظر عند فقدان النظريّة التي تحمل الرأي والنظر وتحميهما، كما لا قوة للنظرية الحامية عند فقدان العدّة اللازمة والمحميّة لإبداء النظريّة وبنائها. وفي حالة الخلل والإخلال في النظريّة والميزان، لا قيمة لآراء نظريّة وعمليّة، وإن صدر ممن لهم سلطة في القيل والقال، ولكن في غياب القيم والميزان والنظريّة والبرهان.

إنّ المكاسب النظريّة، تؤدي إلى مكاسب عمليّة البتة، كما إنّ المكاسب النظريّة تحمي المكاسب العمليّة، وفي فقدان المكاسب النظريّة تفقد المكاسب العمليّة قيمتها الأساسيّة، وتتحوّل إلى طقوس سائبة من دون سندٍ متين ودعمٍ قويم، وفائدة واضحة ودعائم قائمة.

إنّ العقم النّظري يقف خلف الوهن في التفسير والتبرير، كما أنّه السبب الرئيس في ضعف طرق المعالجة وأساليب الفهم والتفاهم والدرس والتنظيم. ولا يمكن الخروج من دائرة التقليد ولا من تكرار ما أُنتج في الماضي، إلّا من خلال تغيير هندسة المعالجة والإضافة في النظريّة والثقافة، وتغيير سبل الإدارة والعمل من أجل إضعاف دور القيل والقال في مجال تفسير القرآن، وزيادة التأمّل والتدبّر والبحث والتعمق في النّص، وما يؤول إليه البيان في أمور تتصل بالتفسير وما يحتاج إليه من نظريّة سواء كان في العموميات أو في التفاصيل.

إننا مدينون للسابقين ومستهلكون لأفكارهم ونظرياتهم وتقنيناتهم سواء كان في مجال اللّغة أو التفسير أو غيرها من مجالات المعرفة،

وهذه ليست صفة الباحثين الجادين، ولا دليلاً على العافية والسلامة واليقين، وإنّما هي جهد العاجز المسكين الذي ليس سبيل إلّا أن يكون عالة على الآخرين.

ثالثاً: إشكاليّة القراءة والتنظير

لقد ظهر في العقد الأخير بعض القراءات الحديثة للنّص، وهي مشكورة بما تحمل من بذور التطوير وما تحمل معها من عناصر الإثارة والتنوير، ولكن الحقيقة أنّها في مجملها لا تركن إلى ركن ركين، ولا تُشعِر القارئ أنّها تنبئ عن أمر عظيم. وإن كانت مناقبها كثيرة، في ظلّ فوائد قليلة، ومنافع ضئيلة.

إنّ الاهتمام بتلك القراءات ينبئ عن حقيقة واضحة، وهي أن القرّاء ينتظرون من الباحثين آراء جريئة وأفكار منيرة، ولا يكتفون بما يردده هؤلاء من آراء قديمة وتصورات بائدة، لا تحمل معها من عناصر العصر إلّا وجودهم فيه بالجسد، وبعدهم عنه في الفكر والمنهج.

والتجربة العلميّة والعمليّة للباحثين وأصحاب الفكر تكشف عن أن أقصر الطرق نحو قراءة متينة، ومتنامية هو تجديد الرؤية والعدّة من خلال النظر والتنظير، وضمن شروط وإشراطات واضحة ومدروسة. ولا فائدة من تفكير لا يؤدّي إلى تنظير، كما لا ينجح التنظير من دون التوطئة والتدبير. ولا يثمر التدبير من دون نقد ودراسة لأسس وبناءات الفكر والنظر في كافة الحقول المعرفية.

إنّ مجرد الدخول في حقل معرفيّ سيما عمليّة التفسير من دون الوعي الكافي بجوانب المشاكل التي يواجهها المفسّر لمباشرة عمليّة التفسير لا يكفي، ولا يعطينا حلولاً سحرية، لتلك المشاكل. إننا بحاجة إلى وعي أوسع بما نواجهه من تحديات ومشكلات في واقعنا

المعقد، وقد جربنا كثيراً الاقتصار على منهج سرديّ ـ تقليديّ لبلورة الحلول وما كان مجدياً.

والتجارب التي خاضها بعض العلماء المبادرين أمثال السيّد محمد باقر الصدر في مجال فهم الآيات القرآنيّة، وإن كانت جهوداً أوّلية ولم تخل من إشكالات وتعثرات، إلّا أنّه لا يمكن القياس على مستوى النتائج والثمرات بينها وبين تلك الجهود وبين المؤلّفات الضخمة ذات عشرات المجلدات التي لم يُحرك فيها ساكن، وإنّما تمّ البحث فيها على نمط تقليديّ ـ سرديّ وممل، تلك الأبحاث التي لا تحلّ مشكلة، ولا تنفع للدنيا ولا للآخرة.

من هنا، فإنّ قراءاتنا للقضايا الإنسانيّة: الدينيّة والدنيوية، قراءة إشكاليّة لا تنبئ عن وعي معمق ولا عن فهم سليم ولا عن حلول ناجعة. والإشكاليّات التي نواجهها ليست كلها نظريّة وتنظيرية، بل جزء منها إشكاليّات عملانيّة. إنّ المتصدين للقضايا النظريّة والتنظيرية في كثير من الأحيان ليسوا أهلاً للتصدي، وهي مشكلة عمليّة، وهكذا.

المطلب الرابع
اللّغة ومفاهيم المفتاح

أولاً: محدودية اللّغة وإطلاقيّة المعنى

يواجه المفسّر تناقضاً كبيراً في مجال التفسير، وذلك عندما يقدم على تفسير نص مطلق، من حيث القيمة والاعتبار والتأثير والدلالة، من خلال أدوات محدودة، قاصرة، ضعيفة، متغيّرة، مبعثرة، مشوشة ومطاطة. إنّ قضايا متصلة بـ «الله» في القرآن هي قضايا مطلقة، من حيث المبدأ. سواء تلك المتصلة بذات الله، أو بصفاته، أو بفعله

وإرادته. ولو افترضنا أن القرآن، نظراً إلى مصدره المطلق، يتّصف بالإطلاق الانتسابي[1] أيضاً، فإنّ التعاطي القرآني لتلك القضايا، تبقى في دائرة لغة تتصف بالمحدودية من ناحية المتلقي ونواحي أخرى. ولو افترضنا أن لغة القرآن، هي لغة فوق بشرية، وهي كذلك لجهة المصدر، ولا تتأثّر بمفاعيل اللّغة العربية، وتالياً لا تسري عليها حدود تلك اللّغة، وثغورها وتعثراتها وتقلباتها، غير أن الإشكاليّة تبقى في محلها ولا ترتفع، لجهة أن متلقي تلك النصوص والمفاهيم والمعاني ليس إلّا مفسّراً (قارئاً) محدوداً، وهو محصور بعوامل تحيطه وتحدد أفقه، وفهمه واستنباطه.

حيث إنّ المرجع هنا، هي القاعدة التي تقول إنّ النتيجة تتبع أخس المقدّمات أي أضعفها. بمعنى أننا لو افترضنا أن قضيّة تتألف من مئة مقدمة، وتسعة وتسعين من تلك المقدّمات مطلقة، وغير محددة بحدودٍ، ولكن مقدّمة واحدة من مقدّماتها محدودة، فإنّ النتيجة التي نصل إليها سوف تتّصف بالقصور والمحدودية، بسبب تلك المقدّمة الواحدة. فالنتيجة إذاً تتأثّر بتلك المقدّمة الواحدة وتؤدّي تالياً إلى اتّصاف القضيّة كلها بلون تلك المقدمة.

فمن يتصوّر من المفسرين أن إطلاق النّص يشفع للمفسّر القاصر والمحدود فهو واهم، حيث إنّ المحدد الأخير في عمليّة التفسير، هي المقدّمات المتوسطة، وليس النّص فقط. هذا على مستوى القضيّة الكبرى، وأما في ما يتصل بالإطلاقات الموضعيّة بحسب النّص، فإنّه أيضاً بحاجة إلى إخراجٍ خاصّ، ولا يكفي القول إنّه مطلق فقط. إذ

---

(1) المراد من الإطلاق الانتسابي هو الإطلاق من ناحية انتسابه إلى الله، فالقرآن بغضّ النظر عن ذاته له إطلاق انتسابي راجع إلى ما يستند إليه القرآن وهو الله ـ تعالى ـ.

لكلّ مطلق موضعي مداه الخاص، وهو ما يحتاج إلى تحديد، بحسب السياق ومقتضيات أخرى في النّص. ولا يكفي القول إنّه مطلق وكفى، وذلك بسبب أن المطلق في دائرة معيّنة من دون تحديد مدى خاص له، في حين أنّه في الواقع مطلق موضعي أمر غير متماسك في نفسه، وليتحوّل الموضوع إلى أمرٍ مفهوم ومتماسك يحتاج إلى التحديد الموضعي، وذلك يعني أنّه لا معنى أصلاً للإطلاق الموضعيّ في النّص، ولا ينبغي الاعتماد على المصطلح الدارج في علم أصول الفقه وتعميمه في كلّ مجال، كما يأتي.

ثانياً: إشكاليّة المفاهيم المفتاحية

هل من مفاهيم مفتاحية في مجال النّص والتفسير أم جميع المفاهيم القرآنيّة بدرجةٍ واحدة من الأهميّة والاعتبار؟ وإن كان من مفاهيم مركزية في النّص فكيف تُصاغ وتُبنى ضمن عمليّة التفسير؟

إننا لا نشكّ في وجود مفاهيم مركزيّة للنّص القرآني، بحيث لا يمكن مقارنتها بباقي المفاهيم من حيث القيمة والاعتبار، والدور والتأثير. وذلك يتطلب من المفسّر أن يحدّدها تحديداً دقيقاً ويرسم علاقتها بباقي المفاهيم، ومن ثمّ يبني عليها باقي المفاهيم القرآنيّة بناءً مرتباً، آخذاً بعين الاعتبار موقع هذه المفاهيم وقيمتها ودورها في النّص وفي ما بينها.

إنّ بناء المفاهيم القرآنيّة ضمن شبكة من العلاقات البينيّة والخارجيّة التي تسود بينها، تشكّل تحدياً أساسيّاً للمفسّر وعمليّة التفسير. وذلك نظراً إلى أن عمليّة التفسير ومصداقيتها مرتبطة بفهم وتدوين وبناء تلك المفاهيم ضمن خطة واضحة الأسس والمباني. ولا يزال هذا الموضوع من المواضيع المهملة في عمليّة التفسير، ودونه تتحوّل العمليّة كلها إلى جهدٍ غير فعّال بل غير متماسك.

والسبب يعود إلى الاعتبارات التالية:

أ ـ المفاهيم هي البنى الأساسيّة للعمل المعرفيّ المنسجم والمتماسك، وفي حالة عدم وضوح المفاهيم من حيث المعنى والدور والصلة والقيمة والموقع في النّص، لا يمكن البناء عليه، وتالياً نواجه الفشل في تكوين صورة واضحة عن المواضيع قيد البحث والتفسير.

ب ـ المفاهيم هي العدّة المتوفّرة لدى الباحث والمفسّر لتحريك عمليّة البحث والتفسير، وفي حالة عدم وضوح تلك المفاهيم ووجود غموض أو التباس أو انكسار أو تفكّك، فإنّ عمليّة التفسير تواجه مأزقاً كبيراً، لا يمكن الخروج منه إلّا ببناء المفاهيم وترتيبها ضمن اعتبارت واضحة وجلية.

ج ـ المفاهيم هي الركيزة في كلّ جهدٍ تفسيريّ وعملٍ معرفيّ، ونقطة الانطلاق في كلّ عملٍ توصيفيّ أو تبريريّ أو تحليليّ، ومن دونها يصبح التوصيف والتبرير والتحليل في غير محلّه، وخارج سياقاته ومناطاته.

من هنا، فلا يمكن البدء بعمليّة التفسير وفق الشروط والمواصفات، إلّا بعد الفراغ من بناء المفاهيم القرآنيّة وصياغتها، ضمن ترتيبات واضحة وتمهيدات لازمة. وهذه العمليّة إشكاليّة بكلّ خطواتها في عمليّة التفسير، ما يتطلب جهداً نظريّاً وعمليّاً واضحاً، لحلّ مشاكلها ومعالجة نقاط الضعف فيها.

وأما الجهود المبذولة تحت عنوان «مفاهيم القرآن» من قبل بعض الباحثين الطيبين، فهي جهود مشكورة من ناحية ما بذل فيها من جهد وتعب. وأما من ناحية التقييم المعرفيّ، فليست تلك الجهود إلّا أعمالاً شكلية ومملة، لا تسمن ولا تغني من جوع البتة، كونها

أبحاثاً ضعيفة في أصلها، بل رديئة في بناءاتها ومبانيها ومناهج بحثها وطرق معالجتها، وكيفية صياغتها، ولا يمكن الركون إليها في مباحث التفسير والدراسات القرآنيّة الجادة.

المطلب الخامس
إشكاليّة المرجعيات الدلالية في التفسير

تمهيد

توجد بعض المصطلحات التقليدية في مجال دراسة النّص والتفسير مما يحتاج إلى مزيد من الضبط والتنظيم بالمفهوم المعرفيّ، كي يتمّ تسويغها وتسويقها في مجال البحث التفسيريّ، بل في كلّ حقل معرفيّ مماثل، وسوف نتعرض لبعض تلك المصطلحات مكتفين ببيان مصطلحات: العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، لما لتلك المصطلحات من أهميّة كبيرة في عمليّة التفسير بل على صعيد كلّ صور الفهم والاستنباط من الكتاب والسُنة.

أولاً: موقع العامّ والخاصّ في عمليّة التفسير

يشكّل العموم والخصوص مدخلين أساسيين لفهم النّص عموماً، ولفهم النّص القرآني بشكلٍ خاصّ. وذلك نظراً إلى أن العموم والخصوص ليسا مصطلحين مفتاحيين في هذا المجال فحسب، بل إنّهما محددان مهمّان لعمليّة التفسير ولقراءة النّص معاً. بهما يقبض المفسّر النّص أو يبسطه، وبهما يثبت المفسّر حكماً من النّص أو يسلبه منه، بهما يوسع مجال التفسير أو يضيقه وهكذا. فعندما يريد المفسّر أن يعمم حكماً، يستند إلى صيغ العموم المستخدمة في

النّص، وعندما يريد أن يحدد حكماً، يبحث عن تخصيص النّص، من خلال عوامل التخصيص.

من هنا، فإنّ ظاهرتي العموم والخصوص تؤديان دوراً هامّاً ومركزياً، في مجال فهم النّص وقراءته، وهما من أدوات العمل التفسيري الفعّال. وعليه من المهمّ جداً معرفة العموم والخصوص، وتحديدهما بدقة في النّص، وكيفية معالجة الموقف من خلالهما عبر تدابير واضحة الأسس والمعالم.

وأما الوجه الإشكاليّ للموضوع، فيعود إلى أن المفسّر الذي يرجع إلى النّص، لتحديد كونه عامّاً أوخاصاً، يستند لإثبات الأمرين إلى قيم لفظيّة بحتة. ولا إشكال في أصل الاستناد إلى أدوات العموم والخصوص في هذا المجال البتة، إنّما الإشكال يكمن في أن المفسّر لا يمكنه التبرير والتوجيه لوجه العموم أو التخصيص في الآية المبحوث عنها خارج دائرة القيم اللفظيّة البحتة.

وكما هو واضح فإنّ الاستناد إلى أدوات العموم والخصوص من دون القدرة على تبرير وجه العام، ووجه الخاص في الآية، يؤدّي إلى أن يتحوّل العمل التفسيريّ، الذي من شأنه أن يكون عملاً إمعانياً يعتمد النحت الموردي الدقيق، إلى عمل صوريّ بحت غير مضمون النتائج والآثار.

وهذا ما يتطلب من المفسّر أن يبحث عن التبرير للعموم أو الخصوص في النّص لا من خارجه، وبالاستناد إلى قيم لفظية بحتة، بل بالاستناد إلى المعنى ومعطياته المفهوميّة والمصداقية في النّص. وهو بدوره يستلزم أن يتجاوز المفسّر القراءة الحرفيّة للنّص، وأن يغوص في المعنى، ويقرأ ما بين السطور، بل ما وراء السطور، لكي يتمكّن من الإمساك بناحية المعنى في النّص، ويقدر تالياً على بناء المعنى وهو عارف بمجاله، وحدوده، ومراده، ومقصده.

إنّ مجرد الاستناد إلى صيغة من صيغ التعبير، والابتناء عليه في إثبات ونفي قضايا إشكاليّة وذات أهميّة عمليّة وواقعيّة في حياة الإنسان، أمر في غاية الخطورة، يكشف عن سوء فهم مفاهيم القرآن ومقاصده في الخطابات المباشرة وغير المباشرة.

ثانياً: موقع المطلق والمقيد في عمليّة التفسير

يلعب الإطلاق والتقييد دوراً يماثل دور العموم والخصوص، في عمليّة التفسير، فحينما لا يوجد في النّص ما يدل على التعميم والتخصيص، فإنّ المفسّر يتمسك عادةً بإطلاق النّص، والآخر قد يستند إلى معطيات لتقييده، سواء كانت تلك القيود في النّص أو من خارجه.

وعليه، فإنّ الإطلاق والتقييد كأخويهما محددان أساسيّان أيضاً في عمليّة التفسير، ويعتبران من الأدوات الإجرائية الفعّالة لفهم النّص وتفسيره.

أما الوجه الإشكاليّ في الموضوع فهو لاعتبارين اثنين:

أولاً: لا يوجد تعريف إجرائي واضح للإطلاق في علم التفسير، وفي علم الأصول وفي علم الفقه أيضاً. بل يمارس الإطلاق نفس دور العموم في المجال الذي يتمّ إثباته في النّص. فتنشأ هنا مشكلة عدم وجود فهم واضح لمفهوم الإطلاق في تلك المجالات. حيث لا حدود واضحة لهذه اللفظة في تلك المجالات، فحينما يطلق أحدهم مصطلح الإطلاق ما يفهم منه هو أنّه مطلق، حتى من ناحية تحديد المراد من المصطلح. بمعنى عدم وجود حدود وثغور للفظة الإطلاق، إنّه مطلق من التحديد أيضاً. وهو أساس الإشكال في بحث المطلق، وكذلك في المقيد، الذي هو بدوره تابع للمطلق حكماً وموضوعاً ومن ناحية الأثر والدائرة والمجال.

ثانياً: الإطلاقات المعتمدة في النصوص من قبل المفسرين أو الفقهاء، غير قابلة للتبرير على المستويين اللفظيّ والمعنويّ معاً، كما سبق في موضوع العموم والخصوص، وإنّما يستند إليها لمجرد عدم وجود دليل على التقييد في النّص، وهو غير كافٍ لإحراز الإطلاق في النّص البتة، وأما التبرير بمقدّمات الحكمة وغيرها، فهو أجنبي عن المقام، كون مقدّمات الحكمة بحث من خارج اللّغة وبصياغات غير لغوية.

ثمّ إنّ ما يدعو إلى الإرباك في عمليّة التفسير هو أن المفسّر يدخل مجال التفسير بهاجس الوصول إلى الحكم وإبداء الرأي من النوع الحاسم والقطعي، وهو ما يؤدّي إلى الاستعجال في طيّ المراحل المطلوبة، من خلال حرق الفرص المؤاتية للفهم والتأمّل والتدبير، والوصول إلى النتيجة بسرعة كبيرة، وكأنه يشارك في سباق السرعة فيستند إلى البديهة والقريحة بدل التعمق في المقدّمات ومناهج الاستدلال وطرق الوصول إلى المعنى.

ثالثاً: موقع المحكم والمتشابه في عمليّة التفسير

من المسلم به أن المحكم والمتشابه لا يقل دورهما عن دور سابقيهما في مجال عمليّة التفسير، والقرآن نفسه يصرح بأهميّة المحكم والمتشابه في مجال الفهم والتفسير. غير أنّه لا يوجد تحديد إجرائي لهما على صعيد التفسير بعكس السابقين.

والإشكاليّة المطروحة في المحكم والمتشابه هو عدم وجود تحديد دقيق وإجرائي لهما بحيث يمكن الاستناد إليه في عمليّة التفسير. وما ورد من التحديد لدى المفسرين إشكاليّ، باعتبار أن القرآن يتحدث عن وجود نوعين من الآيات في القرآن وهما المحكم والمتشابه، والتعريف المعتمد لدى المفسرين للمحكم والمتشابه يؤدّي

إلى القول بوجود موارد محدودة لهما في القرآن، وهذا مخالف لسياق النّص الذي يقسم القرآن إلى قسمين، فيعطي بعداً شمولياً لظاهرتي المحكم والمتشابه على صعيد القرآن كله.

تقول الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ...﴾[1].
وما يستفاد من ظاهر الآية أن الآيات القرآنيّة بشكلٍ عام، تنقسم إلى قسمين اثنين: المحكم والمتشابه، بمعنى أنّه لا ثالث، أي الآية في القرآن إما محكم وإما متشابه. في حين أن التعريف اللفظيّ المعتمد لدى المفسرين للمحكم والمتشابه، ليس من شأنه أن يعطي بعداً شمولياً لظاهرتي المحكم والمتشابه على صعيد القرآن كله. وهو ما قصدناه من القول بعدم وجود تعريف إجرائي لدى المفسرين للمحكم والمتشابه في القرآن.

والبعد الإشكاليّ الآخر وهو أكثر تأثيراً في عمليّة التفسير، أن القرآن يعبّر عن «المحكم» بأنّه «أم الكتاب» وذلك يعني أن المحكم هو مرجع للكتاب كلّ الكتاب، وليس مرجعاً لتفسير آية أو آيات محدودة من الكتاب، والتعريف المعتمد لدى المفسرين لا ينسجم مع هذه الخصوصيّة للمحكم القرآني. وسوف نتناول الموضوع بشكلٍ أكثر تفصيلاً في ما بعد[2].

إنّ النظريّة التي تعطى في هذا المجال ينبغي أن تعالج مشكلة المتشابه على صعيد القرآن كله، بحيث تتحوّل أمومة المحكمات

---

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

(2) وذلك من خلال مشروع مستقل قيد الإنجاز تحت عنوان: **المبادئ العامة لدرس القرآن وتفسيره**.

ومرجعيتها في العمل التفسيري إلى قاعدة عامة وشاملة، وفي كلّ القضايا والمسائل المطروحة في القرآن.

وهذا لا يتيسر إلّا من خلال فهم أوسع وأدّق للآيات القرآنيّة، بحيث ينظر المفسّر إلى القرآن ككلّ واحد ويعالج القضايا المتصلة به من هذا المنظور، وأما النظرة الجزئية والتجزيئية والتبعثر والتفكّك في البحث والنظر وفي التقييم والاعتبار لا ينبئ عن فهم سليم، ولا عن أسس قويمة، بقدر ما يكشف عن العورات وما خلفها من ثغرات، وما تليها من عقبات التي لا تعالج عادة بالتمنيات، ولا من خلال باحثين غير مؤهلين وإن كانوا في نظر البعض من الأوتاد.

المبحث الثاني

إشكاليّة المعاني اللّغويّة

تمهيد

إنّ تحديد المعنى في النّص أمر ذو قيمة كبيرة في عمليّة التفسير، وبحسب الأسلوب السائد في عمليّة التفسير، فإنّ الاستعمال القرآني يدور أمره بين الاستعمال الحقيقيّ والاستعمال المجازيّ، ولكلّ واحد منهما اعتباراته ومحدداته في التفسير. والاستعمال الحقيقي ينتج معنى حقيقيّاً، في حين أن الاستعمال المجازيّ يولّد معنًى مجازياً في النّص. والاختلاف لا يقتصر بهذا الحدّ، بل المهم هو أنّ المعنى الحقيقي له تحديد أكثر صرامة من المعنى المجازيّ، وفي المقابل فإنّ المعنى المجازيّ أكثر قدرة على التمدد والتكاثر والتعدد والتلون. والأهمّ من ذلك أن المعنى المجازيّ من شأنه أن يتكيف مع متغيّرات الزمان والمكان والواقع واللّغة والمعرفة، وهو موضوع ذو قيمة معرفية كبيرة، ويحتاج إلى بحثٍ موسّع ومعمق ومستقل، وذلك على عكس المعاني الحقيقيّة إذ لا تقبل التأويل والتغيير والتثوير إلّا ضمن دائرة المعنى الحقيقيّ نفسه.

إنّ إشكاليّات المعاني اللّغويّة تبرز من خلال العناوين الآتية:

المطلب الأول

الحقيقة ودائرتها في التعبير القرآني

تمهيد

هل الحقيقة والمجاز المؤسسان على اعتبارات لغويّة بحتة بمقدورهما تولي قراءة النّص وتفسيره؟ ما هي المبررات لتفسير النّص من خلال اعتبارات لغويّة بحتة؟ هل نزول القرآن بلسان عربيّ مبين يعني أنّه يلزم أن يتمّ تفسير القرآن بالاستناد إلى اعتبارات لغويّة عربيّة بحتة؟

إنّ الأبحاث المتصلة بلغة القرآن من المباحث الأساسيّة التي لها تأثيرها الكبير على كيفية الفهم والاستنباط من النّص، وتكوين رؤية تفسيرية من خلاله. وتلك الأبحاث لها مجال خاص بها ويحتاج إلى بحثٍ مستقل، ومن خلال هذه الفقرة من البحث نسعى للإشارة إلى بعض الأمور ذات الصلة بالمقام ومن خلال النقاط الآتية:

أولاً: إشكاليّة الملازمة بين لغة النزول والتفسير

القرآن كتاب منزل من عند الله بخصوصيات تعبيرية خاصّة به، وهذه الخصوصيّة القرآنيّة حولته إلى «الظاهرة القرآنيّة»[1]، لجهة خصائص المعنى والدلالة والإيحاء والإشارة، ولناحية المعارف والعلوم والأسلوب وطريقة تناول المسائل والموضوعات، بحيث أصبح من الصعب القول ببناء المعنى القرآني انطلاقاً من اعتبارات لغويّة بحتة، وذلك نظراً إلى اعتبارين: أولاً، اللّغة العربيّة المعاصرة

---

(1) إشارة إلى عنوان كتاب مالك بن نبي: **الظاهرة القرآنية**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، دمشق، 2000.

لنزول القرآن لم تكن بتلك الدرجة من النضج والتطوّر بحيث تتمكن من استيعاب مفاهيم القرآن وإشاراته وكناياته وخفاياه. ومن ناحية ثانية فإنّ اللّغة العربيّة لم تتطوّر بشكلٍ مطرد، وتأخّرت كثيراً من مثيلاتها من اللّغات العالميّة والفاعلة، بحيث أصبح تفاعلها مع الواقع العلميّ والمعرفيّ المعاصر قضيّة إشكاليّة، وتالياً يصعب الاعتماد الكلّيّ عليها في الكشف والبناء والتفسير والتبرير، من دون إعمال مزيد من الجهد النظريّ والتنظيريّ والعمليّ والتطبيقيّ، للتخفيف من العوامل اللاصقة بها عبر زمن طويل الذي عاشت اللّغة سائبة تقنيناً وتنظيراً وتفعيلاً وترويضاً.

وقد وصل الجهد التفسيريّ في «الالتفات إلى مراعاة أهميّة بنية النّص القرآني بفضل تطوّرات العلوم اللّغويّة واللّسانيات وأعاد الاعتبار إلى المفردة القرآنيّة وضرورة قراءة القرآن من خلال مقاربة المفردات القرآنيّة، وإعادة تدبرها بمنهجيّة تتجاوز مشكلات المنهجيات التي اقتصرت على المعنى اللّغويّ المعجميّ، الذي يدرس معنى المفردة، فركّزت على الاشتراك والتضاد والترادف من خلال التركيب، فالمفردة القرآنيّة تتجاوز المعنى المطروح للألفاظ في عصر النزول، وتأخذ المفردة في السياق القرآني معنًى يتميز بالثبات من خلال الخصائص المميزة له، والعلاقة السياقية أو الإسنادية للمفردة القرآنيّة، وكذلك الترابط بين مختلف المفردات القرآنيّة، هذه الخاصية تفرضها ماهيّة المفردات القرآنيّة التي لا تنفصل عن ماهيّة معنًى القرآن، فتتحوّل الكلمة القرآنيّة في خصوصياتها وسياقها وأساليب استعمالها في القرآن الكريم إلى عالم مكتنز ومفهوم ممتلئ بالإيحاءات والدلالات»[1].

---

(1) حللي، عبد الرحمن: **«المفاهيم والمصطلحات القرآنية»**،
http://www.dahsha.com/viewarticle.php?id=26286.

ومن الصعب عندئذٍ الوصول إلى ذلك العالم المكتنز بالمفاهيم والممتلئ بالمعاني من خلال آليات عمل تفسيريّ ـ لغويّ بحت، وحينئذٍ تصبح المفاهيم القرآنيّة المبنية على اعتبارات لغويّة صرفة إلى مفاهيم إشكاليّة لا تعبّر عن جوهر المعنى، ولا مستواه المعرفيّ، وكما لا تعبّر عن اعتبارات القرآن وتصوراته وتصديقاته. وذلك نظراً إلى أن البنى التعبيرية القرآنيّة لم تنتقل إلى صميم التعبير اللّغويّ العائد إلى الواقع التعبيريّ في اللّغة العربية، ولا يزال يوجد شرخ واضح بين أفق اللّغة وواقعها التصويريّ والتعبيريّ، وبين آفاق القرآن التعبيرية والمعنائية، ما يحتم إعادة نظر كليّة ـ بنيوية في مستوى أداء لغة التفسير والتأويل المبني أساساً على الواقع اللّغويّ دون مستوى تداعيات المعنى القرآني لما يحتوي على دلالات وتأثيرات وتداعيات تختلف كليّاً عما هو سائد في مجال اللّغة والجهود النظريّة اللغويّة.

ثانياً: إشكاليّة الحقيقة والتعبير

ميز البلاغيون بدءًا من «الجاحظ» بين نوعين من الأسلوب: الأسلوب الحقيقي، حيث تستخدم الكلمات في دلالتها الوضعيّة، والأسلوب المجازي، حيث نتجاوز بالكلمات الدلالة الوضعيّة، إلى دلالة أخرى مجازية. ولا شكّ في أن المجاز أبلغ من الحقيقة في تأدية المعنى، وفي تبيين المراد، وإيصال الرسالة.

وهناك آراء متباينة في موضوع الحقيقة والمجاز، فمن العلماء من أنكر وجود المجاز في اللّغة وفي القرآن مثل الظاهرية، ووافقهم على ذلك بعض السلفية كابن تيمية، وقد جاء هذا الرفض بحجّة أن «المجاز أخو الكذب» والقرآن منزه عنه، ثمّ إنّ المتكلم لا يعدل إلى

المجاز إلّا إذا ضاقت به الحقيقة، أو عجز عن التعبير بها فيستعير، وذلك محال عن الله تعالى[1].

غير أن الاستعمال المجازيّ أمر لا ينكر في النّص القرآني، بل أكثر من ذلك لولا المجاز لما أمكن التعبير عن كثير من الأشياء المجردّة التي يتحدث النّص عنه بكلّ وضوح وشفافية، ومن دون أيّ لبس وإيهام، وذلك في ما يتصل بذات الله وصفاته والملائكة والروح وغيرها من الأمور المجردّة التي لا يمكن التعبير عنها إلّا بالمجاز، حيث لا تعبير حقيقي بالمعنى الحسّيّ والمشهود لتلك الذوات والصفات المتصلة بها. مضافاً إلى أن المجاز له خصوصيات تعبيرية غير موجودة في التعبير الحقيقي، وعليه «لو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن، فقد اتّفق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، ولو وجب خلو القرآن من المجاز، وجب خلوه من الحذف والتوكيد، وتكنية القصص وغيرها»[2].

وأما من أخذ بظاهر النّص فقد أوقع نفسه في إشكالات ومتاهات كثيرة، لا يمكن الخروج منها بسهولة، ومن دون خسائر معنوية باهظة. والحقيقة، أننا لا نريد أن نتوقف عند الأمر البلاغيّ البحت هنا، وما نحن بصدده مفهوم أعمّ من الحقيقة وما يقابله من مجاز عند البلاغيين. الحقيقة أوسع معنًى وأكثر عمقاً وأهمّ دوراً مما يبحث عنه بعنوان الحقيقة والمجاز عند البلاغيين، أو الحقيقة وغير الحقيقة في المفهوم الفلسفيّ الصرف.

---

(1) الشريف الرضي: **تلخيص البيان في مجاز القرآن**، دار الأضواء، بيروت، 1986، ص 55.

(2) السيوطي، جلال الدين: **معترك الأقران في إعجاز القرآن**، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص 168.

وفي ما يتصل بالتعبير القرآني، وتوصيفه للأمور، وحديثه عن الذوات والأشياء والأسماء والصفات، هناك شموليّة أوسع من الحقيقة والمجاز اللّغويين، ولتعبيرات القرآن تداعيات أكثر سعة من المفهوم اللّغويّ، والمفهوم الفلسفيّ، والمفهوم العلميّ، ما يستدعي البحث الموسع عن الخصوصيّة القرآنيّة في التعبير، باعتباره ظاهرة قائمة بنفسها، وليست امتداداً للغة العربيّة قبل القرآن.

من هنا، عندما نتوقف عند الحقّ والحقيقة من منظور القرآن الكريم، وهما بيت القصيد في كلّ تعبير قرآني، نجد أن مردهما ليس فقط إلى ما هو معروف لدى المفسرين من أنّهما ينتهيان عند بعض المشاعر والشعائر. إنّها قراءة وتفسير حرفي لبعض الآيات القرآنيّة، التي لم يُقْصَد المعنى الحرفي فيها بشكلٍ من الأشكال. وعلى العكس تماماً يعتبر القرآن أن الحقّ لا يخلو منه أيّ شيء في الكون والحياة، وفي السماء والأرض، في كلّ زمان ومكان. والحقيقة هي نتاج الحقّ وتستمر به، ولها آثارها في الخلق نفعاً وفائدة وأثراً وثماراً، ﴿يُجَٰدِلُونَكَ فِي ٱلۡحَقِّ بَعۡدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلۡمَوۡتِ وَهُمۡ يَنظُرُونَ﴾[1]. المقصود من الحقّ هنا، الموقف الصائب، والسليم، والمدروس، والمناسب. فالحقّ ليس أمراً خارجاً عن تصرف الإنسان واختياره وعقله وتدبيره. بل الحقّ هو الخيار والموقف والسلوك، وما يصل إليه الإنسان بالجهد والاجتهاد، وبالعمل والتعب والصبر والإصرار، والفكر والتدبير والتأمّل والحكمة: ﴿لِيُحِقَّ ٱلۡحَقَّ وَيُبۡطِلَ ٱلۡبَٰطِلَ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُجۡرِمُونَ﴾[2].

كما أنّه لا يظهر الحقّ، ولا يتبين للآخر إلّا من خلال جدلية

---

(1) سورة الأنفال: الآية 6.

(2) سورة الأنفال: الآية 8.

الذات والعقل والحرية في الإنسان، وليست الحقيقة إلّا وليدة الإنسان ومواقفه وأعماله وتصرفاته. حيث لا توجد حقيقة، في ما يتصل بالإنسان وأعماله، منفصلة عن عمله وتصرفاته ومواقفه وسلوكياته.

إنّ قضيّة الحقّ والحقيقة، من أهمّ الأمور التي يتمّ التركيز عليهما في القرآن الكريم، وقد سرد القرآن القصص والآيات والأمثلة والشواهد لبيان الحقّ والحقيقة في حياة الإنسان وفي سلوكه وأعماله.

إنّ التعبير عن الحقّ والحقيقة هو ما ملئ به القرآن كله، بحيث لا يخلو حديث في القرآن من دون تجليّاتهما، سواء كان الكلام عن الدين أو الدنيا، عن الماضي أو الحاضر أو المستقبل، عن الخير أو الشر، عن العبادة أو المعاملة، عن الإنسان أو الملائكة وهكذا.

ومن هنا، الحقيقة ليست هي الجزئية التي تحدث عنها القرآن، بل لا يخلو حديث في القرآن منها. الحقيقة ليست حدثاً ولا تاريخاً ولا مرحلة ولا موقفاً ولا موضعاً بل الحقيقة هي الأوّل والآخر، والظاهر والباطن، والصدر والذيل، والبداية والخاتمة في القرآن الكريم.

وعليه، يمكن القول إنّ الكلام عن الحقيقة في التفسير وبين المفسرين كلام إشكاليّ، غير واضح الملامح والصورة، تنقصها الرؤية الواضحة، والتصوّر المكتمل، والتوصيف الدقيق. وينبغي للمفسّر قبل الدخول في معالجة جزئية هنا وهناك، أن يبني تصوّراً واضحاً وشفافاً عن القضايا الأساسيّة من خلال النّص القرآني، ومن ثمّ يدخل في البحث عن تفاصيل هنا وهناك. وما يحصل هو عكس ذلك تماماً، حيث إنّ جهد المفسّر الأساس يستغرق في معالجة القضايا التفصيلية، وعندما يرجع ليقرر فهماً على مستوى القضايا الكبرى، ليس عنده إلّا القليل ليقوله، وهذا هو جانب المشكل في

العمل التفسيري الذي من شأنه أن يترك أثراً واضحاً على كلّ نتاج التفسير، سيما في البحث عن المراد القرآني في قضايا أساسيّة وكبروية.

ثالثاً: إشكاليّة الحقيقة والمعنى

ما هو المعنى الحقيقي من منظور قرآني؟ هل الحقيقة القرآنيّة هي الحقيقة اللّغويّة؟ وهل المجاز القرآني هو المجاز اللغوي؟ وهل المعنى القرآني هو المعنى اللغوي؟

الحقيقة بحسب «الجرجاني» هي: «لفظ يبقى على موضعه. وقيل ما اصطلح الناس على التخاطب به»[1]. أو هو: «اللفظ الدال على موضوعه الأصلي»[2]، على حدّ تعبير «ابن الأثير».

أما لو انطلقنا من مقولة أن الحقيقة والمجاز في المفهوم القرآني ليس لهما جذور في اللّغة العربيّة ما قبل القرآن، بمعنى أنّهما من مفاعيل القرآن على بنية اللّغة العربيّة ومضامينها، حيث إنّ القرآن حولها من لغة احتكاك بالظاهر إلى لغة إدراك بالبواطن. ولغة الأعراب لم يكن لها البعد المعنوي ـ الكيفي كما هو الحال في لغة القرآن[3]. ومن هنا، اتّسم التطوّر الكيفيّ للقرآن «في ازدواجية المعنى

---

(1) الجرجاني، عبد القاهر: **التعريفات**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407، ص 90.

(2) ابن الأثير، ضياء الدين: **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، ج1، دار الكتب العربية، بيروت، 1998، ص 58.

(3) وهناك رأي آخر يتبناه طه حسين وآخرون، حيث صدر كتاب «**في الشعر الجاهلي**» لـ «طه حسين» عام 1926، وبعد صدوره تمّ سحبه من المكتبات وتقديم مؤلّفه للمحاكمة، فأعيد إصدار الكتاب في العام التالي بعنوان «**في الأدب الجاهلي**» بعدما حُذِفت منه فصولٍ تمسُّ المعتقدات الدينية، بحسب عددٍ من الباحثين الذين عاصروه، وكتبوا كتباً في الرد عليه، والاعتراض على آرائه.

بين ظاهر وباطن، ما أدّى إلى شقّ المذاهب بين أهل النقل وأهل العقل. فنحن في القرآن نواجه دلالة النّص من جهة، ودلالة معقول النّص من جهة ثانية. وهذا أمر استدعى التأويل العقليّ أو تفسير القرآن بالقرآن»[1]. وتالياً فإنّ الحقيقة والمجاز القرآنيين ينبغي أن يتمّ التأسيس لهما من القرآن، وليس من خارجه، كما هو الحال مع جهود البلاغيين، بل عامة اللّغويين الذين انطلقوا من معطيات لغويّة صرفة في الموضوع دون الرجوع إلى خصوصيات تعبيرية قرآنيّة.

ويزيد الأمر إشكاليّة لو أضفنا إلى ذلك ما ذهب إليه بعض الباحثين، من أن «القرآن ممنهج بالاستخدام الإلٰهيّ [وليس الإنساني] لمفردات اللّغة العربية، على مستوى الاصطلاح الدقيق، متنزل على مستوى الحرف، ومن هنا ننفي شبهة تنزله على سبعة أحرف من لغة مختلف القبائل العربيّة... لهذا يتطلب العلم القرآني قاموساً (ألسنيا معرفيّاً) يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجيّة والمعرفية إلى نظريّة (العائد) المعرفيّ أو المرجع أو الوسيط، فهناك ثلاثة أمور في عمليّة توصيل دلالات المفردة: الكلمة، الأمر الذي تشير إليه، والتصوّر العقلي المتشكّل عن هذا الأمر في الذهن. وذلك خلافاً للتصوّر التقليدي لفقه اللّغة والمعاني... فالكلمة تستدعي تصوّراً معيّناً مقيداً في دلالته إلى بيئة تاريخية وثقافيّة معيّنة، والقرآن ينحو في دلالات المفاهيم إلى الضبط والمنهجة على غير ما هو شائع وسائد ومتغيّر في ذهنيّة العائد المتصور»[2].

---

(1) جهامي، جيرار: **الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية**، دار المشرق، بيروت، 1994، ص 32.

(2) حاج حمد، محمد أبو القاسم: **منهجية القرآن المعرفية**، دار الهادي، بيروت، 2003، ص 98 ـ 99، (بتصرف وجيز).

وعليه فإنّ الأساس اللّغويّ المنطلق في فهم مرادات القرآن، من الحقيقة والمجاز اللّغويين، لا يمكن الركون إليه لكشف المعنى المراد من النّص، نظراً إلى خصوصيّة القرآن التعبيرية. مضافاً إلى أن بناء فهم النّص على المعطى اللّغويّ الصرف، يؤدّي إلى تضييق معنى النّص وتنزيله المجدد بعد ما تمّ تضييقه أصلاً، من خلال عمليّة تنزيل القرآن من كتاب مكنون ولوح محفوظ إلى كتاب مقروء ونص مرصوص.

وانطلاقاً من هذا الاعتبار ينبغي السعي لإزالة العراقيل من أمام فهم النّص، والبحث عن أساليب للقراءة أقرب إلى مقاصد القرآن ومراميه. ودون الانزلاق في شراك القراءة البعدية، والسعي في تحسين مستوى القراءة المطلوب والمولد للمعنى والمانع من التحميل الخارج عن مرادات النّص.

ولا شكّ في أن ذلك الهدف بعيد المنال دون أن تتوالد المفاهيم والآليات والمناهج الممكنة من التحقيق النوعيّ لقراءة قادرة على ملامسة روح النصوص، تلك القراءة التي تعتمد على آليات مستنبطة من النّص ذاته، وليس من خارج النّص ومن خلال عمليّة الإسقاط.

المطلب الثاني

المجاز ودوره في بناء المعنى

تمهيد

لا يشكّ أحد في أهميّة المجاز، وكلّ ما يساق من مبررات لنفي المجاز في القرآن الكريم من قبل التوجّه الظاهري والاتّجاه السلفيّ، لا يستطيع أن ينفي المجاز في القرآن، كما لا يمكن لهؤلاء اجتراح حلّ بديل لقراءة النّص وفهمه، نظراً إلى الخصوصيّة القرآنيّة. وذلك

لا يعني عدم وجود ملاحظات منهجيّة ومعنائيّة في المجاز المؤسس على اعتبارات لغويّة بحتّة، ومن دون إشراك النّص القرآني في بناء آليات قراءة نفسه.

وهذا ما يؤكّد صوابية السؤال القائل: هل قراءات النّص المتعدّدة هي تجليّات للمحتمل داخل النّص؟ أم هي تجليّات للمحتمل داخل الوعي؟ فإن كان الأوّل فما هي آلياتها خارج تفعيل تطوير بنية المجاز وعمليّة تأويل النّص؟ هل المفسّر المعتمد على ظاهر النّص قادر على طرح البديل، ومنح القارئ فرصة لفهم متماسك للنّص؟ أم المقصود فقط الإصرار على التوجه القائم لدى الظاهريّ من دون القدرة على تفعيل عمليّة قراءة وتفسير النّص، وتالياً عدم وجود مشروع عمليّ لفهمه.

وأما إن كان المراد هو أن تعدد القراءة هو من تجليات المحتمل داخل الوعي، إذاً فما هو التبرير الذي يساق لهذه القراءة من منظور قرآني؟

لا نريد أن ندخل في البحث عن الاحتمال الثاني، وإنّما نريد أن نركز على الاحتمال الأوّل، لنرى كيف يتمّ التعاطي مع مفاعيل القراءة المجازية للنّص لناحية تمدد المعنى أو انحساره في عمليّة التفسير، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: إشكاليّة تمدد المجاز

ما هي اعتبارات تمدد المجاز في مجال النّص، في عمليّة التفسير؟ وهل يمكن الانطلاق من المعنى المجازيّ لتحريك إمكانيّات تثوير القرآن واكتشاف الإضافة في فهمه واكتناه معانيه؟

إنّ التعبير اللغويّ إما أن يكون ذا دلالة أصليّة أو دلالة مجازية،

وعلى هذا الأساس فدرس المجاز والحقيقة تنتظم فيه معظم مباحث علم الدلالة، كما أشرنا إليه سابقاً، ومبحث المجاز هو دراسة لمعنى المعنى، ويمكن أن نلمس في هذا المبحث مختلف الأنساق الدلالية من دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، ومن الدلالة العرفيّة والطبيعية والعقليّة، كما يتناول درس المجاز مسألة التطوّر الدلالي باعتبار أن وظيفة المجاز تتمثل في توسيع المعنى أو تضييقه، أو نقله من مجال دلالي إلى مجال دلالي آخر. ومن هنا، يطرح سؤالنا حول أن المجاز هل يؤدّي دوره الكامل في مجال النّص؟ وإن أدّى وظيفته، فما هو الاعتبار الذي ينطلق منه في التوسيع والتضييق، وفي نقل دلالة إلى أخرى في النّص القرآني؟

إن اعتبرنا الدلالة الأوّليّة للنّص في زمن النزول هي المعيار للفهم السليم، وافترضنا إمكانيّة الحصول على الدلالة الأوّلية من خلال الاعتبارات التاريخية، وبالرجوع إلى أسباب النزول وغيرها من قرائن ومؤشرات دلالية، إذاً فكيف يسع للمجاز أن يلعب دوراً كاملاً في مجال النّص؟ وحتى لو اعتبرنا عدم إمكانية الحصول على الدلالة المعاصرة للنزول، فإلى ماذا يتمّ الاستناد في إعمال المجاز لوظيفته الكاملة في مجال النّص؟ بما في ذلك توسيع المعنى وتضييقه ونقل دلالة إلى دلالة أخرى.

وهو ما نقصده من إشكاليّة تمدد المجاز، وكذلك انحصاره كما يأتي.

وهنا يأتي الكلام عن إمكانية تفعيل المجاز من خلال عمليّة التأويل بحيث يصبح التأويل أداة طيعة في خدمة قضايا المجاز، سيما في مجال نقل دلالة إلى أخرى، حيث إنّه أكثر حساسيّة من مباحث أخرى في مجال النّص، وهو بيت القصيد في بحثنا. وعليه فإنّ المفسّر يدور أمره بين خيارين اثنين، لا ثالث لهما، إما أن يقبل

بالمجاز، ويعترف بكلّ الأدوار الموكلة إليه في مجال اللّغة، فيفتح مجال التأويل الموسّع في مجال النّص، ويدافع عن خياره هذا بتقديم إطار نظريّ جامع ومؤسس على اعتبارات واضحة ومقبولة. وإما أن لا يعترف بالمجاز في القضايا الشائكة، سيما في قضايا التوسيع، ونقل الدلالة وغيرهما. وإن اختار المفسّر الموقف الثاني فأمره يدور بين خيارين جديدين: إما القول ببطلان المجاز في مجال القرآن كما يذهب إليه أصحاب الظاهر القرآني والسلفيّة، وإما الدعوة إلى تبعيض وظائف المجاز في مجال النّص القرآني، وهو بدوره يحتاج إلى التنظير المناسب والاستناد إلى معطيات معرفية مقنعة. وفي غير ذلك فإنّ دور المجاز يبقى إشكاليّاً في مجال عمليّة التفسير، ولا يمكن للمفسّر أن يفلت من لوازم القول بالمجاز بمعناه الموسّع من دون وجود عمليّة تنظير متناسب ومقنع في هذه المجالات.

ثانياً: إشكاليّة عمليّة التأويل

يشكّل التأويل الآلية الطولى المسخّرة في خدمة الدلالة المجازية. وهذه الآلية لها قيمة معرفية كبيرة، حيث يهيئ فرص انطلاق التأمّل العقلي في مجال النّص، وترتيب عمليّة الفهم وفق قواعد لغويّة متأثرة بتنظيم وتعديل وتفعيل العقل الإنسانيّ الذي يقف خلف النموّ اللّغويّ نتيجةً لرقي العقل وتطوّره المطرد.

ثم إنّ التأويل يعمل عمله في كلّ الظروف وتحت ضغط الواقع ومتطلباته الملحة، ولا يحتاج إلى سند للقيام بهذا الدور، فهو يدخل في مجال النّص ليعدل ما يعدل، ويمدد ما يتطلب التمدد، ويحصر ما يستدعي الانحصار والتضييق. إنّ عمليّة التأويل ليست إلّا بحثاً عن معنًى مفقود أو غائب لا يجده المؤول في ظاهر النّص، ولا شكّ في أنّ التأويل في محاولته الوصول إلى معاني جديدة للنّص،

محفوف بالمزالق والشبهات والأخطار والآفات، سيما لو اعتبرنا أن «التأويل نقد إلى درجة معيّنة، والنقد تأويل إلى درجة معيّنة»[1]، فإن لم يكن التأويل نقداً للنّص فهو نقد للفهم حتماً.

ما هو المطروح أمام المفسّر الذي يستند إلى التأويل باعتباره آلية لتوسيع المجاز ولتعميم دائرته، الحقيقة أنّه لا يكفي أن يستند المفسّر إلى التأويل لتبرير المؤوّل إليه النّص، حيث إنّ التأويل ليس دليلاً قائماً بنفسه، إنه ليس إلّا آلية إجرائيّة في خدمة عنصر المجاز، فمن يريد أن يكون استناده إلى التأويل مبرراً من ناحية التفسير، عليه أن يقوم أولاً بتبرير المعنى المجازيّ، أي معنى المعنى في الآية التي يريد أن ينطلق فيه من المجاز. ومن دون هذا التبرير يصبح التأويل الذي أقحم في المجال تأويلاً غير مبررٍ، وهو ما يؤدّي إلى بطلان عمليّة التفسير المستند إلى التأويل.

والأهمّ من ذلك أنّه كيف يمارس المفسّر تأويلاً مركّباً في النّص، وهو لم يؤسس للتأويل نظرياً بعد. والمقصود بالتأويل المركّب هو السير في المعنى المجازيّ وتبريره بالتأويل. هل يمكن للمجاز أن يأخذ تبريره من الاعتبار اللّغويّ البحت غير المؤسَّس على النّص، ومن ثمّ يصار إلى تأويله لجهة تبرير المعنى المقصود بالنّص. يبدو أن الموضوع يصبح إشكاليّاً من ناحيتين، من ناحية المجاز الذي تمّ إقحامه في النّص لاعتبار لغويّ بحت، ومن ناحية الاستناد إلى التأويل باعتباره أداتاً للتفسير وهو أداة للمجاز وليس للتفسير.

---

(1) علواني، عبد الواحد: **مغامرة التأويل** (مقال)، مجلة الفكر العربي، الكويت، نيسان، 1994.

الفصل الثاني

المنهج وإشكاليّاته

تمهيد

سبق أن تحدثنا في القسم الأوّل من الدراسة عن المناهج، وما يمثله المنهج من أهميّة على صعيد العمل التفسيريّ. وتناولنا فيه ثلاث مناهج رئيسة، أي المنهج اللّغويّ والمنهج العقليّ والمنهج النقليّ.

وبما أننا قد تناولنا في الفصل السابق المنهج اللّغوي، تحت عنوان إشكاليّات لغويّة، فنكتفي بذلك، ولا نعيده هنا، بل نركز اهتمامنا في هذا الفصل على إشكاليّات تتصل بكلّ من المنهجين المتبقيين: المنهج العقليّ والمنهج النقليّ، باعتبارهما من المناهج الرئيسة في مجال التفسير.

وعليه فإننا سوف نخصص المبحث الأوّل من الفصل، لبيان الإشكاليّات المتصلة بالعقل في عمليّة التفسير، وتلك الإشكاليّات تارة مفهوميّة وأخرى ما صدقيّة وثالثة مشتركة. كما نتناول في المبحث الثاني الإشكاليّات المتصلة بالنقل في مجال عمليّة التفسير، والبحث فيه ثبوتي تارة، وأخرى إثباتي، وثالثة ثبوتي وإثباتي معاً.

وينبغي أن نؤكّد مسبقاً أن الإشكاليّات التي نتناولها في هذا

الفصل تتوزع بين إشكاليّات منهجيّة نظريّة تارة، وإشكاليّات منهجيّة تطبيقيّة تارة أخرى. وتلك الإشكاليّات تدعو المفسّر إلى أخذ الحيطة والحذر في التعاطي مع قضايا منهجيّة بقسميها النظريّ والتطبيقيّ، كما يتطلب من المفسّر الإعداد والاستعداد اللازمين للخوض في مجال عمليّة التفسير في أفق يتطلبه التفسير المعمق للنّص منه.

المبحث الأول

العقل وإشكاليّاته

تمهيد

يُعدّ العقل موضوعاً إشكاليّاً ليس في الدراسات القرآنيّة والإسلاميّة فحسب، بل في عموم الدراسات الإنسانيّة، وذلك بسبب شحّ المعلومات الدقيقة والفاصلة بمجال عمل العقل ودوره من ناحية، وسوء التعاطي بما لدينا من معلومات حوله من ناحية أخرى. وأدّى ذلك إلى التحايل على العقل وسوء استخدامه، وذلك من خلال انتساب أحكام ومقتضيات وملازمات وموضوعات وتصورات وتصديقات إلى العقل، في حين أن العقل بريء من كلّ تلك الانتسابات والاتّهامات.

والإشكاليّات التي سوف نركّز عليها في هذا المبحث، تتلخص في عدة نقاط، سوف نتناولها تباعاً:

النقطة الأولى: الفهم الإشكاليّ للعقل، حيث إنّه لم يتمّ تأطيره في الفكر الإسلامي بعد العصر الأوّل من التنظير، أي منذ بداية

تأسيس الفرق الإسلاميّة الكبرى في التاريخ الإسلاميّ. إنّ هذا التعاطي غير الشفاف مع العقل أدّى إلى غموض في المفهوم، وغموض في الدور، وفي الموقع الذي ينبغي للعقل أن يكون له في المعارف الإسلاميّة عموماً، وفي عمليّة التفسير بشكلٍ خاص.

النقطة الثانية: إشكاليّة حدود العقل في التفسير وفي باقي المعارف الإسلاميّة. إنّ دائرة عمل العقل، والوظائف التي من شأنه أن يؤدِّيها في عمليّة التفسير، تشكّل القضيّة الإشكاليّة الأخرى. ومن المعلوم أن وضوح تلك الحدود والوظائف، سوف يترك أثراً بالغاً على عمليّة التفسير، بل على عموم قضايا المعرفة.

النقطة الثالثة: إنّ الغموض في الأمرين السابقين، ينسحب على مجال أحكام العقل أيضاً، فتتحول أحكام العقل إلى موضوع إشكاليّ، وجوداً واعتباراً، ما يؤدّي إلى أن تتحوّل كلّ أنواع التعاطي مع العقل إلى أمرٍ إشكاليّ برمته. وسوف نبحث عن هذه النقاط بعد التعرض لبعض المسائل ذات الصلة، وذلك ضمن المطالب الآتية:

المطلب الأول

المراد من العقل في التفسير

ما المقصود من العقل؟ هل يمكن تحديده وتحديد أحكامه بدقة؟ هل يتيسر لنا أن نحسم حكماً، وننسبه إلى العقل من دون تردد؟ هل يوجد عقل خالص وعقل مشوب بأمور غير عقلية؟ هل العقول متساوية في الفهم والإدراك، وتالياً في إصدار الأحكام، وتقييم الأمور؟ إنّ الالتفات إلى هذه الأسئلة وغيرها مهم عند الكلام عن محددات العقل وتوصيفه وتعريفه.

أولاً: المراد بـ «العقل»

ما هو العقل؟ وكيف يمكن التأكد من المعطى العقلي؟

عندما يتوهج العقل تبدأ مسيرة الحضارة الإنسانيّة وتنطلق شعلتها، وعندما يخبو بريقه تبدأ هذه الحضارة بالسقوط والتداعي والانهيار. وانطلاقاً من هذه المقولة نأتي للحديث عن العقل. لا شكّ في أنّ تحديد العقل من القضايا الإشكاليّة في الفلسفة والعلوم المعاصرة، والبحث التخصصي ليس مقامه هنا. فبحسب التوجّه الكلاسيكي الإسلامي، ثمّة مواقف ثلاثة مشهورة بالنسبة إلى العقل ودوره، تنسب إلى كلّ من الأشعريّة، والمعتزلة، والإماميّة. فإنّ الطائفة الأولى لها موقف تاريخيّ مناهض للعقل، في حين أن الطائفة الثانية من المؤيّدين التقليديين للعقل، حتى إنّهم اشتهروا بالعقليين المسلمين، وأما الطائفة الثالثة فموقفهم وسط بين الطائفتين الأخريين. ولسنا هنا بصدد البحث عن الموضوع وتحديد المواقف، وما نريد أن نؤكّده هو أن تلك المواقف نشأت عندما كان المسلمون هم المتصدون لقضايا الفكر والحياة، فكانوا أصحاب موقف ورؤية ومدرسة، أي قبل أكثر من ألف ومئتين سنة من الآن.

وأما حينما خرج المسلمون أو أخرجوا أنفسهم من دائرة التصدي، وانهارت شوكتهم بدأ بعضهم بكتابة الحواشي والتعليقات وإصدار الأحكام والفتاوى، باتّهام «العقل» تارة بالقصور، وأخرى بالتقصير، وثالثة بالحكم عليه بالسفاهة والإفلاس، والجهالة والانزلاق، والمروق والارتداد، وهم لا يدرون بعد، عن أيّ شيء يتحدثون. حيث إنّه «لم يتحدَّد المراد منه عند الجميع، وكلماتهم في ذلك مختلفة جداً، وفي بعضها خلط بين العقل كمصدر للحجية، في

كثير من الأصول المنتجة للحكم الشرعيّ، الفرعيّ، الكلّيّ أو الوظيفة، وبين كونه أصلاً بنفسه، يصلح أن يقع كبرى لقياس استنباط الأحكام الفرعية الكلّيّة، كالكتاب والسنّة على حدّ سواء»[1].

إنّ أول تحديد للعقل بين المسلمين نجده عند «جابر بن حيان» حينما عبَّر عنه بـ «العلم العقليّ» و«أنَّه علم ما غاب عن الحواس، وتحلّى به العقل الجزئيّ من أحوال العلَّة الأولى، وأحوال نفسه، وأحوال العقل الكلّي، والنفس الكلّيّة الجزئيّة، في ما يتعجل به الفضيلة في عالم الكون، ويتوصل به إلى عالم البقاء»[2]. وكما هو واضح فإنّ الطابع الفلسفيّ لهذا التحديد بارز من خلال وفرة استخدام مصطلحات الحقل من قبيل: العقل الجزئيّ، العلّة الأولى، العقل الكلّيّ، النّفس الكلّيّة والجزئيّة، عالم الكون، عالم البقاء. وتعبيره بالعلم عن العقل، يفيد أنّه ناظر إلى النتاج العلمي وما يترتب على العقل من القضايا والاستنتاجات على مستوى القضايا.

كما يعتبر تحديد «الحارث المحاسبي» (243هـ) للعقل بدوره من أقدم التعريفات، حيث يصفه قائلاً إنّه: «غزيرة جعلها الله في الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم الحجة»[3]، وقد انطلق «الحاسبي» بوضوح من الاعتبارات الفقهيّة في تعريفه للعقل من خلال استخدامه لمصطلحات المفاتيح الفقهيّة مثل:

---

(1) محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، المجمع العالمي لأهل البيت، قم، 1418هـ، 1997، ص 265.

(2) جابر بن حيان: **كتاب الحدود** ، ضمن: **المصطلح الفلسفي عند العرب**، لعبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989م، ص 170 ـ 171.

(3) الحارث المحاسبي: **العقل، فهم القرآن**، تحقيق: حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، 1971، ص 203.

العبادة، البلوغ، الحلم، مضافاً إلى مصطلحين كلاميين اثنين هما: الامتحان والحجّة. ويضيف الحارثي قائلاً: «وهو غريزة يولد العبد بها ثمّ يزيد فيه معنًى بعد معنًى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول»[1]. هذا مضافاً إلى البعد الكلاميّ في التعريف، من خلال مصطلحات: المعرفة، الأسباب، الدلالة والمعقول.

ومنذ البداية استعار الحكماء المسلمون التقسيمات الموجودة للعقل عند شراح أرسطو، ولا سيّما «الإسكندر الأفروديسي» الذي ميَّز بين ثلاثة أنواع من العقول هي[2]:

أ ـ العقل الهيولانيّ

ب ـ العقل بالملكة

ج ـ العقل الفعّال

وسبب الاستعارة ـ هذه ـ يعود إلى عدم وجود جهد تنظيري مستقلّ، بخصوص العقل ودوره في المعرفة عموماً وفي المعرفة الإسلاميّة بشكلٍ خاص. والمقصود بالعقل الهيولانيّ ـ حسب الخوارزميّ ـ هو: «القوّة في الإنسان، وهي في النّفس بمنزلة القوّة الناظرة بالعين»[3]. وحسب الجرجاني «هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 205.

(2) انظر: بدوي، عبد الرحمن: **في النفس**، المقدمة، ص 2.

(3) الخوارزمي، محمد بن أحمد الكاتب: **مفاتيح العلوم**، المطبعة المنيرية، القاهرة، 1342هـ، ص 81.

(4) الجرجاني، علي بن محمد: **التعريفات**، الدار التونسية، تونس، 1971، ص81.

والعقل بالملكة ـ حسب الباقلانيّ ـ «هو علم بالضروريات واستعداد النّفس بذلك لاكتساب النظريات»[1]. كما إنّ العقل الفعّال هو: «أن تصير النظريات مخزونة عند قوّة العاقلة بتكرار الاكتساب؛ بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد»[2].

ولم يتطوَّر مفهوم العقل كثيراً لدى المتأخرين، أي إنّهم رددوا نفس التعريفات لأكثر من ألف سنة، من دون سعي جادّ لبناء فهم جديد للعقل ولدوره، في مجال المعرفة وعمليّة التفاهم، غير أنّه بدأ يتوسع المفهوم انطلاقاً من سعة دائرة المدركات العقليّة وتنوعها؛ حيث ميَّز الحكماء المسلمون بين مدركات العقل النظريّ، ومدركات العقل العمليّ، فاعتبر «ابن سينا» الكثير من المدركات العقليّة من نوع المشهورات المقبولة (العقل العمليّ) حيث يقول: «...إنّ العدل جميل، وإنَّ الظلم قبيح، وإنّ شكر المُنعم واجب، فإنّ هذه المشهورات مقبولة، وإن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبيَّن بفطرة العقل»[3].

وبدأ الاعتماد على معطى العقل العمليّ لدى المعتزلة منذ الجبَّائيَّين (أبي عليّ الجبَّائي ـ ت302هـ وأبي هاشم الجبَّائي ت: 330هـ) حيث إنّهما حسب «الشهرستانيّ»، كانا «على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح، واجبات عقليّة، وأثبتا شريعة عقليّة وردّا الشريعة النّبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات

---

(1) الباقلاني، أبو بكر: **الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، مكتبة نشر الثقافة الحديثة، القاهرة، 1950، ص 81.

(2) المصدر نفسه.

(3) ابن سينا: **الشفاء، المنطق، البرهان**، ج3، ص 66.

التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر»[1]. وبالرغم من أن «الباقلانيّ» الأشعريّ النزعة والانتماء يعتبر الدلالة السمعيّة «فرعاً لأدلة العقول وقضاياها»[2]، غير أنّه «يستدل أيضاً على بعض القضايا العقليّة وعلى الأحكام الشرعيّة بالكتاب والسنّة»[3]. وغيرهما.

ثم إنّ المشكلة هنا لا تقتصر على عدم تمييز البعض بين العقل النظريّ والعقل العمليّ والخلط بينهما في الاستعمال، كما تحدث «المظفر» عن «النراقي» إذ ينقل ردّه على «ابن سينا» خرِّيت هذه الصناعة ـ بحسب المظفر ـ بقوله: «إنّ مطلق الإدراك والإرشاد إنّما هو من العقل النظريّ، فهو بمنزلة الناصح والعقل العمليّ بمنزلة المنفذ لإشاراته»[4].

في حين أنَّ المشكلة الأساسيّة هنا، هي عدم التمييز بين الميدانين في الاستخدام؛ إذ إنَّ المسافة بينهما كبيرة جدّاً، ولا نستطيع أن نستخدم معطى العقل النظريّ، المعنيّ بالأحكام الكلّيّة والثابتة، في مجال معطى العقل العمليّ، المعنيّ بالأحكام الجزئيّة المتأثرة بالواقع وظروفه ومتغيّراته. ولذلك يقرِّر بحقّ من يرى «أنّ البحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بحث لا مسوِّغ له من حيث الأساس؛ لأنّ ميدان كلّ منهما يختلف عن الآخر، ولأنَّ سياق قضاياهما وأحكامهما مختلف. فالاستفهام المطروح على بساط البحث هنا: هل أنَّ ما يقرره العقل يقرّره الشرع أم لا؟ استفهام

---

(1) الشهرستاني، عبد الكريم: **الملل والنّحل**، دار المعرفة، بيروت، 1983، ج1، ص 81.

(2) الباقلاني، **التمهيد**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947م، ص 39.

(3) المصدر نفسه.

(4) النراقي: **جامع السعادات**، طبعة النجف، 1368هـ، ج1، ص 59، ورد في: المظفر: **أصول الفقه** (م.س.)، ج1، ص 205.

خاطئ أساساً، لأنّ العقل المحض ليس بوسعه أن يحدّد أحكام السلوك العمليّ على أرض الواقع الموضوعيّ، وفي زحمة حياة الإنسان، بينما جاءت أحكام الشريعة لمعالجة هذا الواقع ووضع سلم أولوياته»[1].

وأما العقل التفسيريّ، فهو يختلف بحسب المفسّر وبحسب الأرضيّة المعرفية التي تتمّ من خلالها عمليّة التعقل في مجال النصوص ومفاهيمها، فهو تارة عقل بياني، وأخرى عقل كلاميّ، وثالثة عقل فلسفيّ، ورابعة عقل اجتماعيّ، وخامسة عقليّ حركيّ، وسادسة عقل مقاصديّ[2]، وهكذا.

ثانياً: طبيعة العقل

هل العقل ذو طبيعة ثابتة ومستقرة؟ أم أنّه ذو طبيعة سيالة ومتغيّرة؟

إنّ قدماء الباحثين من المسلمين وغيرهم كانوا يؤمنون بوجود طبيعة ثابتة ومستقرة للعقل؛ بحيث كان له الديمومة والثبات، ومن شأنه أن يقف صامداً أمام كلّ عامل يسعى إلى زعزعته. بل أكثر من ذلك، فإنّ العقل هو مصدر زعزعة كلّ أمر آخر سواه. ثمّ إنّهم اختلفوا بعد الاتّفاق على كون العقل ذا طبيعة ثابتة ومستقرة، اختلفوا في أنّه جوهر أم غريزة. والعلماء والباحثين المنفتحين على الفلسفة، اعتبروا العقل جوهراً، كما في تعريف «الجرجاني» له، إذ يقول: «العقل جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله.. وقيل

---

(1) أبو رغيف، عمار: **الأسس العقليّة**، دار الثقلين، بيروت، 1418هـ، 1997م، ج1، ص 302.

(2) انظر: مبحث «المنهج العقلي» من كتاب: **أساسيات المنهج والخطاب**، للمؤلّف.

العقل جوهر روحانيّ خلقه الله ـ تعالى ـ متعلقاً ببدن الإنسان. وقيل العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف»[1]. فيما اعتبر آخرون أنّه «غريزة» كما في تعريف «الحارث المحاسبي» الذي يرى أنّه «هو في المعنى والحقيقة لا غيره، فهو «غريزة» وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه، لم يطّلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحسّ ولا ذوق، ولا طعم»[2]. ويتبنى هذا الرأي «أبو حامد الغزالي» حينما يقول: «فالقلب جارٍ مجرى العين، وغريزة العقل فيه جارية مجرى قوة البصر في العين»[3]. وفي كلّ الأحوال فهذا يعني أن «العقل» بحسب هؤلاء له طبيعة ثابتة ومستقرة، ولا يقبل التغيير.

في حين أن الدراسات الحديثة توصلت إلى أن العقل ليس جوهراً ثابتاً ولا وجوداً مطلقاً، بقدر ما هو بنية متطوّرة ومتغيّرة، تتحكم فيها أدوات وقيم، وتخضع باستمرار للتأسيس وإعادة التأسيس، ولعل ما خلفته الثورات العلميّة من مراجعات نقدية، لخير دليل على الإمكانات التي يوفّرها الواقع لتكييف العقل مع البنيات الجديدة الخاضعة للتطوّر، ما يضفي على العقل طابع النّسبيّة. وهاته النّسبيّة ذاتها هي التي تفسر الازدواجيّة التي تنبني عليها الحياة الإنسانيّة على إيقاع جدلية العقل واللاعقل.

وأما القرآن الكريم، فلا يدخل في تحديد طبيعة العقل وإنّما

---

(1) الجرجاني، عبد القاهر: **كتاب التعريفات**، دار النفائس، بيروت، 1986، ص: 151 ـ 152.

(2) المحاسبي، الحارث: **شرف العقل وماهيته**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1986 ص 17.

(3) الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، المكتبة العلمية، بيروت، 1417، ج 3، ص 16.

يهتم ببيان آثاره والبعد العملانيّ له؛ لجهة كونه أداة للفهم والمعرفة وفي خدمة الإنسان وقضاياه. وهذا واضح من خلال عدد من النصوص القرآنيّة، التي تؤكّد وتدعو إلى إعمال العقل والفكر في مجالات الحياة كلها، والابتعاد عن التقليد وعن الخضوع لوصاية فكريّة من قبل الآخرين، في أمور الدنيا والدين.

وأما كيف يعمل العقل وكيف يتمّ تدبيره وتسييره وتعويده فأمور متروكة للإنسان، ولقدراته الفائقة في مجال التشخيص والتحديد، من خلال التجربة والخبرة والذكاء الذاتي الذي زوّده الله به.

ثالثاً: العقل المحض؟

هل يوجد عقل خالص وعقل مشوب بغير العقليّات؟ أم أن العقل واحد، ولا يتغيّر بحسب ظروف الأشخاص وقدراتهم العقليّة والمعرفية، وغيرها من عوامل ومؤثرات، وما هو متحقق في الخارج إما عقل وإما لا عقل، ولا يوجد عقل، ممسوخ بشوبه بغيره؟ بمعنى أن ساحة العقل بريئة مما ينسب إليها من غيرها.

وممن اشتغل في مجال «العقل المحض» هو الفيلسوف الألماني الشهير «إمانويل كانط» من خلال كتابه: «نقد العقل المحض»[1]. ويوصف عمله بأنّه نقلة من نقد «الكتب والمذاهب»، إلى «نقد العقل نفسه»، أي يتخطى نقد المعارف إلى نقد «الآلة» التي بها نعرف[2]. ويظهر من خلال المصطلح وجود عقل خالص لا تشوبه شائبة. غير أن إثباته أمر في غاية الدقة، والصعوبة.

---

(1) الكتاب مترجم من الألمانية إلى العربية، بعنوان: **«نقد العقل المحض»** بقلم: موسى وهبة، منشورات الإنماء القومي، بيروت.

(2) انظر: علي حرب: «كانط، جغرافية العقل»:

http://www.midouza.net/vb/showthread.php?t=4066

وإن كان «كانط» من خلال نقده الترسندنتالي (المتعالي) للعقل المحض، لا ينفي إمكان العقل الخالص فهو يجنح إلى نفيه الواقعيّ والتحققيّ على مستوى الموضوعات، وهو كلام دقيق ومتين. ومن هنا، يورد المترجم الخبير «موسى وهبة» في مقدمته على الترجمة قائلاً: «العقل كقدرة معرفية (نظريّة) لا صلة له بموضوعات المعرفة مع ميل الطبيعي للتوهم الترسندنتالي، وهو الميل الذي زين له استعماله الدغمائي في تقليده للرياضة، أو شجع، على العكس، استعماله الريبي وصولاً إلى الارتياب بكلّ معرفة كلّيّة. ولذا يتوجب ضبط العمل بالنقد بالنظر إلى فروضه وأدلته»[1].

وبما أن العقل المحض لا تعنيه الموضوعات وهو يجنح نحو التأمّل الكلّيّ، فمن الطبيعي جدّاً السعي نحو «شروط تعقل المعرفة، أي دفعها إلى أقصى شمول ممكن، وأقصى توحيد ممكن، مع بقائها معرفة مطابقة، ما هو إلا الاستعمال المشروع لأفكار العقل، أي استعمالها استعمالاً تنظيميّاً محايثاً. ما يعني أن ثمّة استعمالاً غير مشروع للعقل ناتج عن الإخلال بشروط إمكان المعرفة النظريّة بمدّ أفاهيم الفاهمة خارج حدود التجربة الممكنة واستعمال الأفكار استعمالاً ترساندنتالياً إنشائياً. وفيه يشتط العقل ميتافيزيقياً ويتيه في الديالكتيك، أي في الترائي والغلط»[2].

إنّ التعاطي الواقعيّ مع العقل يفترض وجود قواعد سابقة، كي لا تؤدي عمليّة التعقل إلى الشطط والتماهي مع الخيال والتصوّر العبثي. وبما أن تلك الضوابط تستدعي إدخال أمور وإخراج أمور بحسب مقتضيات التأمّل والتعقّل. من هنا، يصعب القول بوجود عقل

---

(1) **نقد العقل المحض** (م.س)، ص 10.

(2) **نقد العقل المحض** (م.س)، ص 7.

خالص، بل هناك عقول مضافة، بحسب الموضوعات قيد البحث والتأمّل. فإن كان الموضوع المتعقل فيه أمراً اجتماعيّاً، فإنّ العقل الفاعل فيه هو العقل الاجتماعيّ، وأما إن كان الموضوع قضيّة رياضيّة فإنّ العقل المتصدي لها هو العقل الرياضيّ، وإن كان الموضوع تفسيرياً فإنّ العقل المتدخّل فيه هو العقل التفسيريّ وهكذا.

وأما دعوى العقل الخالص والنظيف والبحث في قضايا إنسانيّة، اجتماعيّة كانت أم فردية، فمما لا يمكن الإقرار به، لمخالفته للواقع الذي نشهده وما فيه من الخلاف والاختلاف بسبب مصادر الفهم والقرار والإقرار بين الناس.

ثالثاً: أنواع العقل؟

هل العقل يقبل التقسيم والتصنيف؟ أم هو صنف واحد ونوع فارد، فلا يقبل التنويع والتقسيم؟

إن اعتبرنا العقل جوهراً ثابتاً، أو غريزة ثابتة، فلا معنى للتقسيم والتصنيف، فقد يشتد ويضعف، وقد يكون له درجات إلّا أن له طبيعة واحدة، ولا يقبل التغيير. ومن هنا نجد أن «ابن سينا» ينظر إلى درجات العقل فيقسمه إلى ثلاثة أقسام، قائلاً: «وله قوتان: إحداهما معدّة نحو العمل، ووجهها إلى البدن، وبها يميز بين ما ينبغي أن يفعل وبين ما لا ينبغي أن يفعل، وما يحسن ويقبح من الأمور الجزئية، ويقال له «العقل العمليّ»، ويستكمل في النّاس بالتجارب والعادات. والثانية قوة معدّة نحو النظر والعقل الخاصّ بالنّفس، ووجهها إلى فوق، وبها ينال الفضل الإلٰهيّ. وهذه القوة قد تكون بعد بالقوة لم تفعل شيئاً ولم تتصوّر، بل هي مستعدة لأنّ تعقل المعقولات، بل هي استعداد ما للنفس نحو تصوّر المعقولات، وهذا يسمّى العقل بالقوة أو «العقل الهيولائي». وقد تكون قوة أخرى

أخرج منها إلى الفعل، وذلك بأن تحصل للنّفس المعقولات الأولى، على نحو الحصول الذي نذكره، وهذا يسمّى «العقل بالملكة». ودرجة ثالثة هي أن تحصل للنفس المعقولات المكتسبة فتحصل النفس عقلاً بالفعل، ونفس تلك المعقولات تسمّى «عقلاً فعّالاً»[1].

وأما إن اعتبرنا العقل بنية متطوّرة ومتغيّرة، فمن الطبيعي أن يتقبل التصنيف والتنويع. وانطلاقاً من هذه الرؤية التي تنسجم انسجاماً كبيراً مع رؤية القرآن ودعوته المتكررة إلى تفعيل العقل وترويضه، وإحيائه وإيقاظه[2]، فإنّه ينقسم إلى الأقسام الآتية:

أ ـ العقل المنفتح والعقل المنغلق:

انطلاقاً من أن العقل بنية قابلة للتطوّر والتغيّر، وهو تالياً بحاجةٍ دائمة إلى الإيقاظ، والإعداد، والتربية، والتصفية والتنمية والإذكاء، والانتقال به من حالة السلبيّة، والوصاية إلى حالة الفعل والنشاط والحيوية.

ومن الطبيعي أن للعقل عادات وتقاليد، ويقظة وثبات، وغفلة وهفوة، وصعود وانحطاط، ودهشة ورهبة، وفرّ وكرّ، ووضوح وغموض، ودقة وتساهل. ونظراً إلى عادات العقل وتطبعه فإنّه ينقسم إلى فئتين اثنين:

- **العقل المنفتح**: وهو العقل المتفهّم والمتقبل، القادر على التواصل والتضامن والمشاركة، التي تعود إلى المرونة والإصغاء والتعاطف والمثابرة والعطاء. ولقد كتب لهذا النوع من العقل الاستمرارية، والقدرة على التأثير والتحرير،

---

(1) ابن سينا: **عيون الحكمة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط3، دار القلم، بيروت، 1980، ص 42 ـ 43.

(2) انظر: الآيات التي تتحدث عن العقل ودوره وقد أشرنا إليها سابقاً.

والتفجير: (تفجير طاقاته العقليّة، وتفجير طاقات الآخرين المبعثرة). وهو العقل الفاعل، القادر على صياغة مفاهيم عملانية، ومهارات تواصلية، وبناء شبكة من العلاقات المعقدة لفهم الظواهر المختلفة التي تعرض عليه.

- **العقل المنغلق**: وفي المقابل هناك عقل منغلق، الذي اختار الانعزال والانقطاع على الذات، والاستراحة في زوايا الضمور والتلاشي. وليس لهذا النوع من العقل فرصة العطاء والنماء والإبداع والنهوض، والمبادرة والاستزادة والاستفادة، بل على العكس تماماً إن بادر نفر، وإن دخل استنفر، وإن جلس استدبر، وإن قام استكبر، وإن تكلم زجر، وإن أفتى فقد كفر. لقد شيد على اجترار مفاهيم منسوخة، واعتبارات مجروحة، وضوابط مفسوخة، لا يألف ولا يأتلف، لأنّه يعيش الاضطراب في المحتوى والمفهوم والأداء.

ب ـ العقل الخالص والعقل المضاف:

لقد سبق أن نفينا وجود عقل خالص متصدٍّ للموضوعات، ومنخرط في المعالجات. بل يوجد عقل منخرط مضاف، بحسب الحقل والموضوع وانتماء كلّ طرف في النزاع، حيث ثمة عقل اجتماعيّ وعقل فلسفيّ وعقليّ فقهيّ وعقل رياضيّ وعقل اقتصاديّ وهكذا. وليس كلامنا عن أصل المنطق والميزان وعن طريقة الاستنباط والاستدلال، بل في خصوص البحث عن صور العقل وعاداته وعمله بين الأنام.

وفي الحقيقة، لا يوجد عقل خالص عند الاختصام، ولا حقّ مطلق عند الانقسام، وإنّما عقل مضاف إلى الحقل وما ينتمي إليه الطرفان. فعندما يحتكم الخصمان مستنداً كلّ طرف إلى البرهان، فإنّه

ليس هنا إلّا عقل مليئ بضروب الحيل والارتهان، ومستودع لحبائل الشيطان.

جـ ـ العقل المنخرط والعقل المنعزل:

إنّ العقل تارةً ينقسم نظراً إلى عاداته إلى قسمين آخرين هما: العقل المنخرط والعقل المنعزل.

- **العقل المنخرط:** المراد بالعقل المنخرط هو العقل الذي له تجربة الانخراط بالواقع، والاستعداد لخوض كلّ عوالم العقلانيّات، من دون السعي لرفض تجربة من التجارب العقليّة، رفضاً قبليّاً مسبقاً لاعتبارات قبليّة. وذلك انطلاقاً من أن لكلّ منا نافذة يطل منها على المحيط المعرفيّ، ولا بدّ أن يتفهّم كلّ منا أن زاوية كلّ نافذة تجعل الرؤية مختلفة، رغم أن الجميع ينظر إلى البيئة نفسها وهدفه الوصول إلى الحقيقة، وبالتالي يجب تقبل حقيقة مهمّة، وهي أنّه لا يوجد أحد يحتكر الحقيقة كاملة، وتالياً لا يوجد لدى أحد منا الرؤية الكاملة، فالرؤية الشاملة للمحيط، لن تتم إلّا من خلال كلّ النوافذ معاً.

- **العقل المنعزل:** وفي المقابل يوجد عقل وعقليّة يبحث عن الانعزال معتقداً الفرادة في الفهم والوصول إلى الحقيقة في كلّ مجال. وذلك بمعزلٍ عن جميع الاعتبارات والشواهد والبرهان، الدالة على أنّ الوصول إلى الحقيقة ليست بمتناول جميع أهل المعرفة والعرفان، فكيف بدعاة الحقيقة والاطمئنان، في حين أنّهم بعيدون جدّاً عن شواطئ الأمان وغارقون في الأوهام، ومتشبثون بخيوط العنكبوت، ومتعلقون ببعض الطحالب في مزالق الفكر وفي بحر من الألغام.

د ـ العقل المتصدي والعقل المتقاعس:

القرآن يدعو إلى التصدّي انطلاقاً من المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان، ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ﴾[1].

والعقل أولى من غيره بالتصدّي، وبتعيين مواقع المسؤولية سواء كانت عقليّة أو غيرها. وهناك عقول متقاعسة قد تخلّت عن دورها لمصلحة الآخرين، جعلوا أنفسهم متلقين لما يفكر غيرهم لهم، سواء كان ذلك في أمور الدنيا أو الدين. وهو ما يخالف توجّه القرآن الداعي إلى التعقل والتفكّر والتدبّر، وإعمال النظر والفكر في كلّ مجالات الحياة، والاجتناب عن التقليد.

إنّ التصدي لقضايا الفكر والمعرفة، وتوفير شروطه في الواقع الاجتماعيّ والإنسانيّ، يوفّر فرصاً كبيرة للانطلاق، كما إنّ التقاعس عن الدور وترك الأمور للآخرين يسلب من الإنسان القدرة على المباشرة والتصدي والفهم السليم للواقع ومتطلباته الفكريّة والعمليّة.

المطلب الثاني

حدود العقل في عمليّة التفسير

هل للعقل حدود؟ ما هي محددات العقل؟ وما هي القيود التي تقف أمام العقل فتعرقل عمله؟ وما هي أنواع العقل في مجال التفسير؟ إنّ هذه أسئلة سوف نسعى في تناولها ضمن فقرات تالية. وينبغي أن نشير قبل تناول تلك الأسئلة إلى أنّ إشكاليّة العقل في قضايا التفسير، وفي مجمل المعارف الإسلاميّة ترجع إلى عدم حسم أسئلة كثيرة حول العقل، وضبابية دوره في العمل المعرفيّ، وقيمته المعرفية في مجال المعارف الإسلامية.

---

(1) سورة الصافات: الآية 24.

إنّ العقل وإن جرى تبجيله وتجليله عند مدارس إسلاميّة عدّة، بل اعتباره مصدراً من مصادر التشريع في الفقه الإسلاميّ في بعض المذاهب الإسلاميّة، إلّا أنّه غير واضح المعالم والأسس والاعتبارات، وأصبح غير محمي في الوسط الإسلامي، ويحتاج إلى النقل والمجتمع والعرف والسيرة، وينتظر منها أن تمد إليه يد العون والرحمة والتفضل بالدور والموقع كي يقوم بدورٍ ما في مجال المعارف الإسلامية.

وهذا هو تحديداً مرادنا من إشكاليّة العقل في الفهم الإسلاميّ، مضافاً إلى وجود اختلافات كثيرة لدى الفرق والمذاهب الكلاميّة الإسلاميّة، في طريقة التعاطي مع العقل، وكونه رحمانيّاً أو شيطانيّاً، مخلّاً أو معيناً، ضاراً أو مفيداً، معرقلاً أو ممهداً، ساتراً أو كاشفاً، ظلمة أو نوراً وهكذا.

إنّ هذه الأسئلة والتساؤلات لا يمكن حسمها من خلال أبحاث هنا وهناك، وليس هدفنا الحسم بقدر ما نسعى إلى إلفات النظر إلى أهميّة الموضوع والسعي إلى تحديد الموقف المناسب تجاهه من خلال دراسات جادة ومحددة للموقف تجاه العقل وقضاياه.

أولاً: دائرة نشاط العقل

لا تحديد لدائرة العقل من منظور القرآن الكريم، بل أكثر من ذلك لا يوجد ما هو مؤهل في التصدي لقضايا شائكة في الحياة أكثر من العقل وما يفرزه من الفكر والتأمّل. والقرآن يحتكم إلى العقل في إثبات قضايا هامّة ومركزية في النّص، مثل وجود الله، وبيان أسمائه وصفاته، وإثبات القرآن نفسه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ

كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[1]. وأيضاً: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُواْ ٱلْقَوْلَ أَمْ جَآءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ ءَابَآءَهُمُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[2].

ولإثبات صدقيّة دعوة النبي (إثبات الرسالة): ﴿۞قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾[3]. وللتدليل على علم الله وحكمته: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[4]. ولتحريض الناس على التأمّل والتدبّر والتفكّر: ﴿۞إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[5]. وهكذا...، ما يؤكّد عدم وجود تحديد لعمل العقل ودوره من منظور القرآن الكريم.

ثم إنه توجد نكتة في غاية الأهميّة، وهي أن الخيال والوسوسة قد تمّ وصفهما في القرآن الكريم بأنهما من عمل الشيطان وعمل باطل: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ﴾[6]. ﴿قَالَ بَلْ أَلْقُواْ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾[7].

وكما هو معروف فإنّ الخيال والوسوسة يقفان في مقابل العلم واليقين، والدليل والبرهان، ولا يوجد أهمّ من العقل مصدراً لتلكم

---

(1) سورة النساء: الآية 82؛ وأيضاً، سورة محمد: الآية 24.
(2) سورة المؤمنون: الآية 67.
(3) سورة سبأ: الآية 46.
(4) سورة آل عمران: الآية 191.
(5) سورة الأنفال: الآية 22.
(6) سورة طه: الآية 120.
(7) سورة طه: الآية 66.

الأمور، ما يعني أن ما يقف أمام العقل، ويمارس دوراً مضاداً له، ليس إلّا الشيطان! والباطل! وإن كان هذا الشيطان إنساناً في الصورة والمظهر وكان الباطل له مظهر الحقّ.

ثانياً: نظرة القرآن إلى العقل

ومما ذكرنا في الفقرة السابقة يتبين نظرة القرآن إلى العقل، وكونه حجّة باطنة، كما جاء في بعض الروايات: «يا هشام، إنّ لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة....، وأمّا الحجة الباطنة فالعقول»[1] بل أكثر من ذلك فإنّ العقل «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»[2] وهو الذي يطاع به الرحمن ويحارب به الشيطان، ويهدى به الإنسان إلى السعادة والاطمئنان.

لا بديل للعقل في المفهوم القرآني، ولا يقوم مقامه أيّ شيء، كما لا يؤدّي دوره أيّ شيء.

العقل هادٍ، وكاشف، وميزان، وطريق، ومسير، ومنهج، ودليل، وبرهان، ومعيّن، وميسّر، ومسهّل، ومفتاح الخير كلّه أمام الإنسان. القرآن مليءٌ بشواهد وأمثلة ونصوص وفوائد ومزايا ونتائج وآثار للعقل، شريطة أن يكون عقلاً واعيّاً، ومسؤولاً، وهادفاً، ومتصدياً، ومبادراً، ومنفتحاً ومقداماً، وغير خاضع للإملاءات والمؤثرات المحيطة بالإنسان ولا يكون العقل سجيناً، لم يتحرر بعد، ولم ينضج بقدر الكفاية، ولم يتبلور ولم ينفتح وليست له تجربة الخوض في مجال التفكّر والتأمّل واتّخاذ المواقف.

إنّ العقل لم يذم قطّ في القرآن الكريم، وما ورد من القدح والذّمّ

(1) الكليني: **أصول الكافي**، ج 1، ص64.
(2) المصدر نفسه.

في بعض الروايات، فبعد التسليم بصحة تلك الروايات، فإنّها تتوجه إلى المؤثرات الأخرى التي تمنع العقل عن الوفاء بدوره بشكلٍ صحيح ودقيق. أي إن الذّمّ ناظر إلى ما يعرقل مسيرة العقل، ودوره البناء في الكمال والتقدم والرقيّ ولا يتوجّه إلى العقل نفسه، كحجّة باطنة، ونور يهتدي به الإنسان إلى الخير والكمال والهدى والبصيرة والتبصّر.

المطلب الثالث
أحكام العقل في مجال التفسير

هل العقل مطلق في التصوّر والتصديق وإصدار الأحكام؟ هل للعقل أحكام فاصلة في ما يتصل بنصوص القرآن؟ وكيف يمكن التعاطي مع قضايا العقل في مجال التفسير؟ هل يتعارض حكم العقل وحكم النّص؟ فإن حصل تعارض بينهما فما هو الفيصل في المقام؟ العقل أم النّص؟ ولماذا؟

هذا بعض ما نسعى للتطرّق إليه إليه في ما يأتي:

أولاً: وظائف العقل:

إنّ التأمّل في مجال وظائف العقل يبيّن أن العقل يقوم بوظائفه بحسب الموضوع الذي يتولّى معالجته، من دون التمييز بين الموضوعات والحقول. فإنّ دور العقل ووظيفته لا يتبدل بسبب أن الموضوع هو نصّ دينيّ، أو حقيقة خارجيّة، أو أمر آخر. وذلك انطلاقاً من قاعدة راسخة في مجال العقل والعقليّات، أنّها تتحرك بحرية، وتختار الموضوع والحكم انطلاقاً من القرار الذاتي والحرية التي يملكها.

وللعقل مجالان منفصلان هما: الظاهر (الوعي)، والباطن (اللاوعي). ومن وظائف العقل الواعي هي:

أ - الفهم والإدراك لما يصل إليه من معلومات من الداخل والخارج.

ب - التصرف في المعلومات، بربط بعضها بالبعض الآخر، وإعمال الصلات المختلفة بين الأجزاء والأقسام والموضوعات.

جـ - دراسة المعلومات والمعطيات، بالحذف والإضافة والتقديم والتأخير والزيادة والنقصان.

د - التقييم والحكم بعد الدراسة والبحث والفحص.

إنّ هذه الوظائف يمارسها العقل في جميع مجالات المعرفة من دون استثناء يذكر. وأما بخصوص النّص القرآني، وغيرها من النصوص المقدّسة، فهناك فرق بين العقل الملتزم (المتدين) والعقل غير الملتزم (غير المتدين)، حيث إنّ العقل الملتزم يسعى أن يقوم بعمليّة الجمع بين المعطى العقليّ والمعطى النّصيّ بقدر الإمكان، في حين أن العقل غير الملتزم تجاه النّص، لا يرى نفسه ملزماً بالجمع، فإذا رأى ثمّة اختلاف بين المعطيين فسوف يجهر به، ولا يداري النّص فيأخذ جانب العقل مقابل النّص.

وأما الإنسان الملتزم، فليس بمقدوره أن يتجاوز النّص، حيث إنّه يعتقد أنّ النّص لا يمكن أن يخالف العقل السليم، فعند الاختلاف يتوسّل إلى التأويل لمعطيات النّص حتى يوفق بين الجانب الإيماني، والجانب العقليّ أو التعقليّ عنده. وانطلاقاً من هذا الموقف الملتزم يقوم الباحث الملتزم للتمييز بين ثلاثة أنواع من الوظائف التي يمارسها العقل في مجال النصّ:

أ ـ الوظيفة المعيارية:

وذلك في ما إذا قام العقل بدور الميزان في مجال النّص. ومارس أحد أدواره الرئيسة أي التقييم في مجال النّص. ويمارس الدور هذا ـ عادة ـ عندما يكون هناك توافق بين المعطى العقليّ والمعطى النّصيّ. بمعنى أن العقل يتوافق مع ما يذهب إليه النّص في الموقف والاعتبار.

ب ـ الوظيفة المفتاحية:

وأما الدور المفتاحي للعقل، فهو أن يقوم العقل بفتح المجال للنّص من خلال تبريره بإثبات القضايا الكبرى في النّص، مثل إثبات وجود الله، وصفاته، وإثبات الرسالة، غيرها. ومن ثمّ يسمح للنّص بأن يقوم بدوره في غياب العقل، حيث لا يوجد هناك من دور حينئذٍ للعقل، كما هو الحال في ما يتصل بقضايا العبادات من قبيل عدد الصلوات وأوقاتها، ووقت الحج وكيفيته وهكذا.

ج ـ الوظيفة المصباحيّة:

يمارس العقل دور المصباح في مجال النّص، حينما توجد معطيات يستطيع العقل أن يكشفها فيساعد النّص على بيان مراداته وكشف أسراره ومقاصده. فدور العقل في هذه الحالة هو دور المعين والمساعد الذي يأخذ بيد النّص ويبيّن من خلال ما يملك من طاقات صحة ما ذهب إليه النّص من موقف تجاه قضيّة من القضايا.

ثانياً: صلة العقل بالنّص

كيف ينظر المفسّر إلى الصلة بين العقل والنّص؟ هل يمكن أن يحصل تعارض بينهما؟ فإن حصل التعارض فأيّ المعطيين مقدم على الآخر؟ ولماذا؟

من المهم أن تكون للمفسّر صورة واضحة عن علاقة النّص

بالعقل، وما يربطهما من علاقات وروابط، وذلك بسبب أن وضوح هذه العلاقة يساعد على إيضاح أمور وقضايا أخرى ذات صلة.

فمن يرى أن ثمّة علاقة عضويّة بين العقل والنّص، بحيث لا يمكن الفصل بينهما في النتائج والآثار، فإنّه يدعو ضمناً إلى فهم النّص بالعقل، والاحتكام إليه في موارد الاختلاف والشبهة والنزاع. والعكس صحيح أيضاً، فمن لا يرى علاقة بين العقل والنصّ، فإنّه يدعو إلى فهم النّص بمعزلٍ عن معطيات العقل وعدم الرجوع إليه عند الشبة والاختلاف.

إنّ إدخال العقل والمعطيات العقليّة في صميم البحث النّصيّ، لا تقتصر تداعياته على ما ذكرنا، بل هناك تداعيات أخرى أيضاً. فمن ينظر إلى النّص ويقرأه من خلال اعتبارات عقليّة بحتة، فإنّه يرى أن النّص لا يتجاوز العقل في البيان والتبيين وفي الأحكام والتقنين. فيبحث عن أسس عقليّة للأحكام والتشريعات القرآنيّة. وذلك اعتقاداً منه أن التشريع مأخوذ فيه حال الناس وحاجاتهم ومتطلباتهم ومنافعهم ومضراتهم، وتلك القضايا والأمور والاعتبارات مما يدركها العقل عند البحث والدرس والفحص. إذ يعتقد هؤلاء أن العقل المأخوذ في النّص هو عقل مطابق لحال الناس وأحوالهم وعاداتهم وحاجاتهم، وفي الاعتبار العقليّ البحت لا معنى للعقل المتعالي الذي يفوق حال البشر وحاجاته وفهمه وعقله.

من هنا، يأتي الكلام عن «العقل المبحوث عنه في النّص»، هل هو عقل بشريّ أم عقل ما فوق بشريّ؟ إن كان العقل المطروح في النّص هو عقل ما فوق بشريّ، فلا معنى للبحث عنه؛ لأنّه خارج حدود الإنسان وقدراته وطاقاته و﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]. وأما

---

(1) سورة البقرة: الآية 233.

إن كان المراد من العقل هو العقل البشريّ فلا ينبغي أن يحجب عن الإنسان، ولا أن يخفى عليه ما هو بحدود عقل الإنسان وفهمه وإدراكه.

وما يظهر من خلال حثّ القرآن على التفكّر واستخدام العقل من دون قيد وشرط[1]، وفي كافة المجالات ومن دون محدودية في التوظيف والاستخدام، أن العقل هو مرجع أساسيّ في الفهم والاستنباط والنظر والاستنتاج والدراية والاستدراك، حتى في مجال النّص. وتالياً، لا معنى لاستبعاد العقل عن قضايا النّص والمسائل المطروحة فيه، سواء كانت دنيويّة أم أخرويّة، كليّة أم جزئيّة، أساسيّة أم فرعيّة، لأنّ النّص قد نزل على الإنسان، وهو بمستوى عقله وفهمه (أي إنّه ليس خارج فهمه وعقله وإدراكه) وأنّه لحلّ مشكلاته، ولتنميته الروحيّة والنفسيّة والعقليّة والجسديّة.

ثالثاً: أحكام العقل

ما هي أحكام العقل؟ هل العقل له أحكام في مجال النّص؟

لا شكّ في وجود أحكام إجماليّة للعقل في مجال قضايا تتصل بالإنسان، وأنّ تلك الأحكام داعمة لحكم الشرع في مجالات عدّة. ولكن هل هناك من أحكام إلزاميّة للعقل أم أن أحكامه لا تتصف بالإلزام؟

المشهور لدى جمهور الباحثين وجود أحكام إلزاميّة للعقل،

---

(1) انظر: القرآن الكريم: البقرة: الآيات 44، و73، و171، و242، و269، وآل عمران: الآيات 7، و190، والمائدة: الآيات 58، و103، والأنفال: الآية 22، ويوسف: الآية 111، والرعد: الآيات 4، و19، و24. وغيرها من آيات عديدة أخرى.

ولذلك شاع عندهم تعبير الوجوب العقليّ وما شابه ذلك من تعبيرات. غير أن أحكام العقل عموماً تقييمية، وليست فرضيّة (تفرض من فوق)، بمعنى أن العقل يحكم بوجود مصلحة أو مفسدة، أو نفع أو ضرر، في مجال من المجالات، وأما تحويل الضرر إلى الحرمة (وإن كان بالمعنى العقليّ) وتحويل المصلحة المؤكدة إلى الوجوب يحتاج إلى وجود مقدمة إضافية وهي الإرادة، وهي غير متوفّرة للعقل بما هو عقل. وذلك بسبب أن الإرادة لا تتحقق من دون افتراض ذات مستقلة، والذات في الواقع الإنسانيّ، هو الشخص الإنسانيّ الذي تتحقق عنده الإرادة، غير أن إرادته ليست لها قيمة عقليّة بحيث تحول الحكم إلى فرض سلبّاً أو إيجاباً.

إنّه من حيث المبدإ، لا توجد أحكام نقليّة بحتة، وإن وجدت فلا تنفع لعدم استنادها إلى دليل ومستند. هذا ما يقرره أغلب علماء الكلام في ما يتصل بالتشريعات والأحكام. بل أكثر من ذلك فإنّ «المقدّمات التي كلها نقليّة محال»[1] وهو من المسلمات في باب العقائد، وفي باب التشريعات «وإن كنّا نقول إن الكتاب هو الأصل من حيث إنّ فيه التنبيه على ما في العقول، كما فيه الأدلة على الأحكام»[2]، إلّا أنّه من المسلم به أنّه لا يوجد حكم شرعيّ إلّا وفي جنبه سند من العقل بالإجمال.

(1) الفخر الرازي: **أصول الدين**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984، ص 25.

(2) الهمداني، القاضي عبد الجبار: **متشابه القرآن**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984، ص 25.

المبحث الثاني

النقل وإشكاليّاته

تمهيد

يمثل النقل منهجاً من المناهج المهمّة للتفسير، وهو المنهج الأوّل بحسب الواقع التاريخيّ الذي استند إليه العمل التفسيريّ في معالجة الآيات والنصوص القرآنيّة. ولا يشك أحد في أهميّة هذا المنهج ودوره الكبير في رفد عمليّة التفسير بالوقود اللازمة للقيام بدوره وسير عجلته التفسيرية على مرّ الزمن.

ولكن مع ذلك، فإنّ هناك أمور يتصل بالمنهج النقليّ ودوره في عمليّة التفسير يحتاج إلى البحث والمناقشة والتدقيق، بل المساءلة والنقد والتنقيب. ونسعى في هذا المبحث أن ننظر إلى هذا الجانب من النقل وذلك ضمن النقاط التالية:

المطلب الأول

إشكاليّة الفروض المسبقة

يذعن أصحاب المنهج النقليّ عموماً وأصحاب الاتّجاه الصلب في التفسير بالمأثور بوجه خاص، بوجوب خلو الذهن من الفروض المسبقة، وكون المفسّر متلقيّاً سالباً (محضاً) بأن لا يكون له أيّ دور في بناء المعنى وتالياً في تكوين الموقف المعرفي. غير أن هذا الأمر ـ كما هو معروف ـ غير عمليّ واقعيّاً ومعرفيّاً، لأنّ المتلقي الذي يعيش الفراغ الذهنيّ والنظريّ بالمطلق (بالمفهوم المعرفيّ) أمر افتراضي بحت أولاً، وغير مفيد ثانياً.

أما أنّه أمر افتراضيّ محض فلأنّ المفسّر (المؤهل معرفيّاً ومسلكياً) باحث له مواقف نظريّة محددة، فإن افترضنا أن مواقفه غير مدروسة ولم تكن مؤسّسة على اعتبارات معيّنة، فإنّه في أدنى المستويات، وأسوأ الحالات يملك المخيال الشعبيّ العام المتطبع بالواقع الاجتماعيّ الذي هو فيه. ولا يمكنه التخلص من تلك المواقف بسهولة سواء كانت ظاهرة أو خفيّة بمجرد قرار مسبق، لأنّ الأمور المعرفية ليست من قبيل الوسائل والأدوات العاملة بالطاقة الكهربائية التي يمكن السيطرة عليها بالضغط على المفتاح، بل هو خارج إرادة الإنسان وقراراته المسبقة.

وأما أن الفراغ الذهنيّ والنظريّ أمر غير نافع بل ضّار، لأنّه يسلب إمكانية تكوين فهم جديد من النّص فيما إذا لم يملك المفسّر سوابق معرفية، بل مواقف معرفية، صحيحة كانت أم خاطئة، لأنّ عدم توفّر تلك السوابق يؤدّي إلى فقدان فرص الفهم أو يؤدّي إلى تضاؤل تلك الفرص على أقل تقدير. من هنا، فلا يمكن الإذعان

بالتوصية المعرفية الداعية إلى إخلاء الذهن من جميع الفروض والنظريات المسبقة بحجّة أثرها السلبيّ على عمليّة التفسير.

ولذلك يصف «الصدر» عمل المفّسر الموضوعيّ للقرآن الكريم بقوله: «فإنّه لا يبدأ عمله من النصّ بل من واقع الحياة يركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة العقائديّة أو الاجتماعيّة أو الكونيّة ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنسانيّ حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدّمه الفكر الإنسانيّ من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخيّ من أسئلة ومن نقاط فراغ ثمّ يأخذ النّص القرآني، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النّص دور المستمع والمسجّل فحسب، بل ليطرح بين يدي النّص موضوعاً جاهزاً مشرباً بعددٍ كبير من الأفكار والمواقف البشرية ويبدأ مع النّص القرآني حواراً، سؤال وجواب، المفسّر يسأل والقرآن يجيب»[1].

وعليه، فإنّ أصحاب المنهج الأثريّ ومن يتبعهم في هذا المنحى يعيقون عمليّة التفسير من خلال شروط غير واقعيّة. كما إنّهم يضيّعون فرص التفسير (بالمعنى الدقيق للكلمة) على المفسرين من خلال منعهم من التسلح بالعدّة المعرفية اللازمة، لمباشرة عمليّة التفسير. وعليه فإنّ التفسير بالمأثور ـ بشكلٍ عام ـ يتصف بالفقر النظريّ، والتصحّر الفكريّ، والضعف في الإطار المعرفيّ المحكم الذي يمكّن المفسّر من مواصلة عمليّة التفسير، بالشكل الذي يعطي ثماراً معرفية، ويثمر مواقف واضحة تجاه قضايا الحياة والإنسان.

ولكن ذلك لا يعني أن أصحاب الاتّجاه الأثري، ليس لهم قبليات معلنة أو مضمرة، في مجال عمليّة التفسير، تلك القبليات التي تدار بواسطتها عمليّة التفسير، ويصل المفسّر بها ومن خلالها

---

(1) الصدر، السيّد محمد باقر: **التفسير الموضوعي** (م.س)، ص 19 ـ 20.

إلى نتائج تفسيرية. إنّ أصحاب المنهج النقليّ كسائر البشر يدخلون في مجال العمل المعرفيّ متسلحين بعدتهم وقناعاتهم وقبلياتهم، يقول «الذهبي» بهذا الخصوص: «من المعلوم أن الشخص الذي يُفسِّر نصّاً من النصوص، يُلوِّن هذا النّص بتفسيره إياه؛ لأنّ المتفهم لعبارة من العبارات، هو الذي يحدد معناه ومرماها وفق مستواه الفكريّ، وعلى سعة أفقه العقليّ، وليس في استطاعته أن يفهم من النّص إلّا ما يرمى إليه فكره، ويمتد إليه عقله، وبمقدار هذا يتحكم في النّص ويُحدِّد بيانه، وهذا أصل ملحوظ، نجد آثاره واضحة في كتب التفسير على اختلافها، فما من كتاب منها إلّا وقد وجدنا آثار شخصيّة صاحبه، وقد طبعت تفسيره الخاص لا يعسر علينا إدراكه. غير أن هذا الطابع الشخصيّ الذي يُطبع به التفسير، إن ظهر لنا جليّاً واضحاً في كتب التفسير بالرأي، فإننا لا نكاد نجده لأول وهلة على هذا النحو من الوضوح والجلاء بالنسبة لكتب التفسير بالمأثور، ولكن نستطيع أن نتبينه إذا ما قدَّرنا أن المتصدي لهذا التفسير النقليّ إنّما يجمع حول الآية من المرويات ما يشعر أنّها متجهة إليه، متعلقة به، فيقصد إلى ما يتبادر لذهنه من معناها، ثمّ تدفعه الفكرة العامة فيها إلى أن يصل بين الآية وما يروى حولها في اطمئنان، وبهذا الاطمئنان، يتأثّر نفسيّاً وعقليّاً، حينما يقبل مروياً ويُعنى به، أو يرفض مروياً حين لا يرتاح إليه...»[1]

وهذا النّص المنقول عن «الذهبي» يكشف عن دور القبليات في إدارة عمليّة التفسير وتأثيره على عمليّة الفهم والاستنتاج بشكلٍ عام، مما لا يدع مجالاً للشكّ في أنّ المفسّر لا يمكنه أن يمارس التفسير من دون قبليات وأدوات يعتمد عليها في الفهم والبحث والتبرير والتفسير.

---

(1) الذهبي، محمد حسين: **التفسير والمفسرون** مبحث: اللون الشخصي للتفسير بالمأثور.

المطلب الثاني
إشكاليّة بناء المفاهيم

المفاهيم هي الأدواة المعرفية التي تساهم مساهمة فعّالة في عمليّة التفسير. ولا نقصد بالمفهوم هنا مفردات الألفاظ القرآنيّة بالمصطلح الدارج، وإن كانت هي نواة أساسيّة لبناء المفاهيم، بل نقصد تلك العمليّة التي تؤدي إلى بناء مفردات مشبعة بالحقائق القرآنيّة، والمعارف ذات الصلة، ضمن نسق عام يؤسس لتصنيف عام لألفاظ القرآن ضمن مبدأ التخفيض داخل شبكة مفاهيمية واسعة. ومن شأن المفاهيم القرآنيّة بهذا المعنى، أن تعبّر عن موقف القرآن تجاه مجمل القضايا العامة والمفصلية التي تشكّل النواة الأوّلية، لبناء النظرة الكونية العامة لدى الفرد المسلم.

إنّ هذه الخطوة لم تبدأ بعد غير أنّها خطوة هامة في الاتّجاه الصحيح، وتساهم حتماً في تطوير عمليّة التفسير ورفدها بالأدوات المعرفية، القادرة على فتح آفاق جديدة في التعاطي مع النّص، ومن ثمّ المساهمة في تأسيس معارف قرآنيّة واضحة البناء والمبنى والاعتبارات.

المنهج النقليّ الذي نحن بصدد البحث عنه مثله مثل سواه من المناهج المتداولة، لا يملك جهازاً مفاهيمياً فعّالاً انطلاقاً من القرآن والسنّة. وعليه، فإنّ القدرات والخبرات الشخصيّة للمفسّر هي التي تحدد مسار عمليّة التفسير، وخطواته التنفيذية. إنّ المفاهيم الواردة في المأثور والمضمنة في التفاسير النقليّة، هي قليلة أولاً، وغير وافيّة بغرض التفسير ثانياً، دع عنك أنّها غير مؤسّسة من أجل مواكبة عمليّة التفسير ودعمها في الأساس.

وأما مفردات ألفاظ القرآن الكريم مثل «مفردات الراغب

الأصفهاني» مع أهميتها الكبيرة والجهد الواسع المبذول في إعدادها، فإنّها بدورها لا تعبّر عن المفاهيم القرآنيّة، بالمفهوم الذي ذكرناه، في جميع مفرداتها، وإن كانت تحتوي على بذور أساسيّة للجهاز المفاهيمي المؤسس على القرآن، غير أنّها خليط، تعبّر في بعض تحديداتها عن المفهوم القرآني، غير أنّها في الأعمّ الغالب تحدد المعنى اللّغويّ العام، من دون التعرض للمفهوم القرآني بالمعنى الدقيق للكلمة. مضافاً إلى أن تلك الجهود المعجميّة الهامّة، لم تقترن بالقراءة الكلّيّة للقرآن، بل اعتمدت على القراءة التجزيئية للقرآن الكريم، ومن هذه الناحية فإنّها لا تعبّر عن موقف قرآنيّ (ولو على مستوى بناء المفهوم) بقدر ما تعبّر عن معنًى لفظي لمفردات القرآن.

المطلب الثالث

إشكاليّة الحقائق والوقائع في المنهج النقلي

ومقصودنا بالحقائق في مجال التفسير، الثوابت الوجوديّة، أو المعرفية الواردة في القرآن، أو التي تمّ إدخالها في عمليّة التفسير، سواء كانت حقائق حيوانيّة ـ إنسانيّة (كالجوع والعطش والحزن والفرح والشوق والألم و...) أو حقائق كونيّة (كالسماء والأرض والبحر والجبال والسحاب و...) أو حقائق ذات طابع دينيّ (الملائكة والجنّ والمعاد والحساب والكتاب والأجر والثواب و...) أو حقائق مستنبطة كالأحكام، والعلاقات والصلات التي تفترضها تلك الحقائق أو غيرها.

كما نعني بالوقائع، الحوادث التي لها حضور في القرآن، سواء كان الحضور وجودياً ومن حيث الواقع، أو حضوراً وصفياً ـ توصيفيّاً لغاية تربوية، أو شاهداً على قضيّة أو موقف، أو غيرها من نواحي الحضور.

إنّ الحقائق لها حضور كبير في القرآن وفي الأثر (السنة)، كما إنّ للوقائع حضور كبير في القرآن وفي الأثر سيما في الإسرائيليات. وهناك بعض المفسرين من أصحاب المنهج النقليّ الذين لهم ولع شديد بأمور مرتبطة بأسرار الحياة؛ ولذلك كانوا يبحثون عن كلّ ما يتضمن معلومات في هذا الاتّجاه «وراج بين المتقدّمين ـ كما لاحظه ابن خلدون في مقدمته ـ ما هم في شوق إليه وتعلق به، من أسباب المكوّنات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، وتفصيل الأحداث الكبرى في تاريخ الإنسانيّة الأولى، نظراً لبداوتهم وأُميّتهم، وقلَّة المتداول بينهم منه، فكان من وراء ذلك كثرة الإسرائيليات، وليس من شكّ في أن هذا صورة عقليّة، وطابع شخصيّ لهذا العصر الأول، كما أنّه صورة عقليّة، وطابع شخصي لكلّ مَن يقبل هذه الإسرائيليات، ويُفسِّر بعض آيات القرآن على ضوئها»[1]..

وفي مطلق الأحوال، فإنّ الإسرائيليات شكّلت المرجعيّة الأساس لقدماء المفسرين بالمنهج النقليّ في قضايا متصلة بأسرار الخليقة وفي أخبار الماضين والحوادث التاريخيّة تلك الإسرائيليّات التي تضمنت أساطير وخرافات، وأموراً لا صلة لها بالواقع التاريخيّ، ولا بالواقع الكونيّ ولا الإنسانيّ. وقلّ من لم يقع من المفسرين في هذه المشكلة، سواء كانت الروايات مباشرة من خلال الرواة الإسرائيليين المعروفين أو بالواسطة. غير أن من المفسرين من أدمن تداول الإسرائيليات مثل «ابن جرير الطبري» و«الثعلبي النيسابوري» وغيرهما. يقول «الذهبي»: «ثمّ إننا نجد ابن جرير يأتي في تفسيره بأخبار مأخوذة من القصص الإسرائيلي، يرويها بإسناده إلى كعب الأحبار، ووهب بن منبِّه، وابن جريج، والسّدي،

(1) المصدر نفسه.

وغيرهم، ونراه ينقل عن محمد بن إسحاق كثيراً مما رواه عن مسلمة النصارى... وهكذا يُكثر ابن جرير من رواية الإسرائيليات، ولعل هذا راجع إلى ما تأثّر به من الروايات التاريخيّة التي عالجها في بحوثه التاريخيّة الواسعة»[1].. وعند تناوله لتفسير «الكشف والبيان» للثعلبي يورد «الذهبي» قائلاً: «ثمّ إنّ هناك ناحية أخرى يمتاز بها هذا التفسير، هي التوسّع إلى حدٍّ كبير في ذكر الإسرائيليات بدون أن يتعقب شيئاً من ذلك أو يُنبِّه على ما فيه رغم استبعاده وغرابته.... وإنّ الثعلبي قد جَرَّ على نفسه وعلى تفسيره بسبب هذه الكثرة من الإسرائيليات، وعدم الدقة في اختيار الأحاديث، اللوم المرير والنقد اللاذع من بعض العلماء الذين لاحظوا هذا العيب على تفسيره»[2].

ولذلك فإنّ الكتب التفسيرية المتضمنة لروايات كونيّة أو تكوينيّة غير قابلة للاعتماد بشكلٍ مطلق، ولا يمكن الرجوع إليها في إثبات شيء أو نفي ذلك. وينبغي أن يصار إلى اعتبارات أخرى غير تلك الروايات في التعاطي مع تلك القضايا والموضوعات.

المطلب الرابع

إشكاليّة وظائف المنهج النقلي

إنّ الوظيفة الأصلية للمنهج النقليّ بحسب طبيعة المنهج، هي القيام بعمليّة التفسير على ضوء الروايات التفسيرية والآيات القرآنيّة ذات العلاقة. ويرى الباحث في هذا المجال أنّه لا تحكم ـ عادة ـ خطة منهجيّة واضحة المدونات التفسيرية، الملتزمة بهذا المنهج، وإنّما تخضع العمليّة كلها لاعتبارين هما: الروايات الواردة والمتوفّرة

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

في مجال التفسير من ناحية، ومنهج المفسّر (المتصل بقدراته الذهنيّة ومستواه المعرفيّ) في التعامل مع تلك الروايات من ناحية أخرى.

ثمّ إنّ «الفهم» الذي يكوّنه المفسّر ويعتمده في التفسير بالمنقول، تارة مفهومي، يتمّ من خلال شرح المفردات وبالاستعانة من النقل اللّغويّ والحديثيّ، وأخرى مصداقيّ، يتمّ من خلال تناول المصاديق الواردة في الروايات للآيات محلّ البحث والتفسير. وبالنسبة إلى طريقة المفسّر في التعامل مع المرويات يمكن طرح مجموعة من الأسئلة مثل: هل المفسّر ينقل الروايات من دون الإسناد أو يلتزم بذكر أسانيدها أيضاً؟ هل يقوم المفسّر بنقد الحديث لجهة الأسانيد أم لا؟ ثمّ هل يكتفي بشرح وتبيين مدلول الروايات، أم يلتزم بنقد محتوى الروايات أيضاً؟ ما هو موقف المفسّر من الإسرائيليات؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تحدد نوع التفسير الروائي ولونه. إنّ التفاسير الروائية في الأعمّ الغالب لا تلتزم بالنواحي التي سبق السؤال عنها. وإنّما يُصرف جهد المفسّر في عمليّة نقل الحديث من دون التعمق اللازم في النواحي المتصلة بها. والروايات الموجودة في التفاسير الروائية تشتمل على الغث والسمين والصحيح والضعيف والمقبول والمردود. بل لا يخلو في الأعمّ الغالب من الإسرائيليات التي تشتمل على القصص العجيبة والغريبة والأمور المتناقضة التي لا يمكن أن يصدقها من له أدنى التأمّل في محتويات المنقول، فكيف بالمفسّر الذي يفترض أن يكون صاحب دراية وتدبّر ويتّخذ موقف الناقد البصير من كلّ ما ينقل، فلا يأتي في تفسيره إلّا ما يثق به محتوّى وإسناداً، فيعدل من يعدل من رجال الإسناد ويجرح من يجرح منهم ويرد ما لا يثق بصحتها سنداً وبسلامتها متناً.

إنّ أصحاب المنهج النقليّ يقتصرون بين الوظائف المتعدّدة التي سبق ذكرها بخصوص المنهج بممارسة وظيفتين اثنتين وهما: أولاً،

تكوين الفهم البعديّ من الروايات بحسب التكوين الخاص للمفسّر وقدراته المعرفية ومستويات نضجه النظري والذهني. ثانياً، وظيفة الشرح والتبيين من خلال الوصف والأمثلة والمقارنة، تلك الشروح التي تأخذ طابعاً لفظيّاً ولا تقترب من دائرة المعاني. وأما باقي وظائف المنهج فهي غائبة، في غالب التفاسير الروائية وأما ما نلحظ من الخطوات المنهجيّة الأخرى في بعض التفاسير التي تعتمد النقل فهو لاعتمادها مناهج واتّجاهات أخرى في جنب النقل مثل متابعة الاتّجاه العقليّ الكلاميّ أو الاتّجاه العقليّ ـ النقليّ الفقهيّ والاتّجاه النقليّ ـ اللغويّ وغيرها.

وفي ما يتصل بالتفسير بالمأثور فإنّه لو تجاوزنا مواقف بعض خلفاء الراشدين وبعض الصحابة الكرام من قضيّة التدوين فإنّه لا يوجد بين المسلمين من يرفض الحديث (السنة) من حيث المبدأ. نعم هناك من الفقهاء والمفسرين من أخذ موقفاً من السنّة لاعتبارات منهجيّة مثل الإمام أبي حنيفة حيث إنّه لم يثبت عنده سوى سبعة عشر حديثاً[1] (من أخبار الآحاد)، في مجال الفقه. ويوجد اختلاف كبير بين الموقف المنهجيّ والموقف المبدئيّ، فالأول ينحو منحى الإثبات ولكن بشروط منهجيّة، في حين أن الثاني يتجه نحو النفي والسلب من دون تحفظات منهجيّة.

وفي مطلق الأحوال، من الصعب جداً، أن نلتزم بقواعد المعرفة المضبوطة، ونخرج بنتائج واضحة، ومبنية على اعتبارات وأسس متينة، من خلال المنهج النقليّ الصرف.

---

(1) انظر: الذهبي، محمد شمس الدين: **تذكرة الحفاظ**، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص7.

المصادر والمراجع

أ ـ القرآن الكريم:

1 ـ **القرآن الكريم**: طباعة مؤسّسة الإيمان، بيروت، ودار الرشيد، دمشق، د.ت.

2 ـ **القرآن الكريم**: رواية حفص عن عاصم، فرست للطباعة والتغليف، القاهرة، 2005.

ب ـ علوم القرآن:

1 ـ السيوطي، عبد الرحمن: **الإتقان في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.

2 ـ الزركشي، بدر الدين: **البرهان في علوم القرآن**، ج2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2007.

3 ـ الراغب الأصفهاني: **مفردات الراغب الأصفهاني**، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1995.

جـ ـ تفاسير القرآن:

1 ـ ابن عاشور، محمد الطاهر: **التحرير والتنوير**، دار سحنون، تونس 1997.

2 ـ السيوطي، عبد الرحمن: **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1990.
3 ـ الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1991.
4 ـ بنت الشاطي: عائشة، عبد الرحمن: **التفسير البياني للقرآن الكريم**، دار المعارف، (د.ت.).
5 ـ دروزة، محمد عزت: **التفسير الحديث**، طبعة القاهرة، 1962.
6 ـ رضا، محمد رشيد: **تفسير المنار**، دار الفكر، بيروت، 1973.

د ـ دراسات قرآنيّة:

1 ـ الصدر، السيّد محمد باقر: **المدرسة القرآنيّة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1989.
2 ـ الصغير، د. محمد حسين: **المبادئ العامة للتفسير**، دار المؤرخ العربي، بيروت.
3 ـ الذهبي، د. محمد حسين: **التفسير والمفسرون**، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة،
4 ـ ابن تيمية، أحمد تقي الدين: **مقدمة في أصول التفسير**، دار القرآن الكريم، الكويت 1971.
5 ـ مجموعة من الباحثين: **دراسات في تفسير النّص القرآني**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2007.
6 ـ الخولي، أمين: **مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب**، دار المعرفة، بيروت، 1961.
7 ـ عبد الكريم الخطيب: **القصص القرآني في منطوقه ومفهومه**، دار الفكر العربي، 1974.
8 ـ الزوبعي، محمد طالب: **من أساليب التعبير القرآني**، جامعة قار يونس.

9 ـ أبو زيد، د. حامد نصر: **الاتّجاه العقليّ في التفسير**، المركز الثقافيّ العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 1998م.

10 ـ الغزالي، أبو حامد: **جواهر القرآن ودرره**، دار الجيل ـ دار الآفاق الجديدة، بيروت 1988.

11 ـ أركون، محمد: القرآن: **من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.

12 ـ أبو زيد، نصر حامد: **إشكاليّات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافيّ العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999.

13 ـ ـــــــــــ: **مفهوم النّص، دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافيّ العربي، بيروت والدار البيضاء، 2000.

14 ـ الشريف الرضي: **حقائق التأويل في متشابه التنزيل**، دار المهاجر، بيروت، د.ت.

هـ ـ مراجع متفرقة:

1 ـ الطاهر، د. علي جواد: **منهج البحث الأدبي**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 1988.

2 ـ محمد قاسم، د. محمد: **المدخل إلى مناهج البحث العلمي**، دار النهضة العربية، بيروت، 1999.

3 ـ الصدر، السيّد محمد باقر: «**الفهم الاجتماعيّ للنّص في فقه الإمام الصادق**»، منشور ضمن: بحوث إسلاميّة، دار الزهراء، ط2، بيروت، 1403هـ.

4 ـ الحارث المحاسبي: **العقل، فهم القرآن**، تحقيق: حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت، 1971.

5 ـ الجابري، محمد عابد: **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

6 ـ فضل، د. صلاح: **علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته**، دار الشروق، بيروت، 1419هـ ـ 1998.

7 ـ باربور، إيان: **العلم والدين**، الترجمة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، نشر دانشكاهي، طهران 1995.

8 ـ ياسين، عبد الجواد: **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النصّ والتاريخ**، المركز الثقافيّ العربي، بيروت، 1998.

9 ـ الشاطبي، أبو إسحاق: **الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة، بيروت، 1994.

10 ـ الإمام علي: **نهج البلاغة**، تحقيق: د.صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم، (د.ت).

11 ـ درّاز، د. محمد عبد الله: **الدين، بحوث ممهدة في تاريخ الأديان**، دار الفكر العربي، القاهرة. د.ت.

12 ـ رمزي بعلبكي: **فقه العربيّة المقارن**، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1999.

13 ـ كوثراني، وجيه: **التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب**، الأحوال والأزمنة، بيروت، 2001.

14 ـ كانت، إمانويل: **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، منشورات الإنماء القومي، بيروت.

15 ـ الحكيم، محمد تقي: **الأصول العامة للفقه المقارن**، دار الأندلس، بيروت، 1963.

16 ـ الشافعي، محمد بن إدريس: **الرسالة**، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001.

17 ـ الجرجاني، عبد القاهر: **أسرار البلاغة**، مطبعة محمد صبيح، القاهرة، 1963.

18 ـ الجويني، عبد الملك (إمام الحرمين): **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت 1997.

19 ـ الهمذاني، القاضي عبد الجبار: **شرح الأصول الخمسة**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1966.

20 ـ موريس أنجرس: **منهجيّة البحث العلمي في العلوم الإنسانيّة**، ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة، الجزائر، 2004..

21 ـ حنفي، د. حسن: **من العقيدة إلى الثورة**، المركز الثقافيّ العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1988.

22 ـ الخولي، د. محمد علي: **معجم علم اللّغة النظريّ**، مكتبة لبنان، بيروت، 1991.

23 ـ البعلبكي، رمزي: **معجم المصطلحات اللغويّة**، دار العلم للملايين، بيروت، 1990.

24 ـ تامر، عامر: **الغزالي بين الفلسفة والدين**، رياض الريِّس للكتب والنشر، لندن 1978م.

25 ـ أغروس، روبرت م. وستانسيو، جورج. ن: **العلم في منظوره الجديد**، عالم المعرفة، العدد 134، جمادى الآخر 1409هـ ـ شباط 1989.

26 ـ ابن رشد: **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961.

28 ـ العطاس، د. محمد نقيب: الإسلام وفلسفة العلم، ضمن: **مدخل إلى النظرة الكونية الإسلامية** (الترجمة الفارسية)، جامعة طهران، 1996.

29 ـ الشيرازي، صدر الدين: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة**، طهران، 1387هـ.

30 ـ بسراب نيكولسكوب: **بيان العبر مناهجية**، ترجمة: ديمتري افيرينوس، دار مكتبة إيزيس، دمشق، 2000.

31 ـ جهامي، د. جيرار: **الإشكاليّة اللغويّة في الفلسفة العربية**، ط1، دار المشرق، بيروت، 1994.

32 ـ جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده: **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.

33 ـ مالك بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1981.

34 ـ شووان، فريتهوف: **جوهر وصدف العرفان الإسلامي**، الترجمة الفارسية: د. مينو حجّت، نشر سهروردي، طهران، 2001.

35 ـ السامرائي، د. إبراهيم: **فقه اللّغة المقارن**، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987.

36 ـ أركون، محمد: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999.

37 ـ سروش، عبد الكريم: **القبض والبسط في الشريعة**، ترجمة: د. دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002.

38 ـ سروش (نفسه): **بسط تجربهء نبوي** (بسط التجربة النبوية)، صراط، طهران، 1999.

39 ـ أركون، محمد: **الفكر الإسلامي: قراءة علميّة**، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافيّ العربي، بيروت، 1987.

40 ـ بيار غيرو: **علم الدلالة**، ط1، ترجمة أنطوان أبو زيد، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، 1986.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البــحث العلــميّ، وتنطلــق مــن الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما أنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا ســار بين حدّيــن، هما: حــدّ عــدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتــاح عليــه في ســعي دؤوبٍ للــرقيّ بالواقــع الثقــافيّ للعالــم الإســــلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- **سلسلة الدراسات القرآنيّة**
- **سلسلة الدراسات الحضاريّة**
- **سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ**
- **سلسلة دراسات الفكر الإيرانيّ المعاصر**

التفسير علم وفن، هو علم؛ لأنَّه مبنيّ على أسس واعتبارات وقواعد ومفاهيم، وهو فن لكونه يقوم على الذوق والدراية والفراسة بل على الكشف والإلهام. إن البداية السليمة للبحث عن التفسير -برأيي- هي البحث عن الإمكانيَات الفعلية للتفسير، والإشكاليَات التي تعترضه، حيث تجب معالجتها قبل الشروع في عملية التفسير.فإنّ حسن المعرفة بتلك الإمكانيّات والإشكاليّات والإحاطة اللازمة بهما يقدر المفسر على التصرف السليم والمعالجة الناجعة لقضايا التفسير، تحليلا وتبريرا وتوجيها وفهما وتقديرا وتقريرا. كما إنّ قلة المعرفة وسوء إدارة الإمكانيَات والإشكاليَات تورث الضعف والخفة والسطحية، والتقليد غير المبرّر لما قيل ويقال، حول شؤون التفسير وقضاياه، هنا وهناك.كيف ننظر إلى الشأن التفسيري؟ وكيف نقيّم عملية التفسير؟ وكيف نفهم إمكانيّات التفسير وإشكاليّاته؟ وكيف نعد ونستعد لمعالجة قضايا التفسير؟ كل هذه الأسئلة مهمة، كما إنّ كيفية معالجة تلك الأسئلة تكشف عن أفق المفسر وتحدد آفاق التفسير، وتبين مسار ومسير الاستفادة من الإمكانيَات، وتحدد كيفية مواجهة الإشكاليّات التفسيرية، وتساهم تاليا في رسم البنى الأساسية لعملية التفسير. إنه لمن المهم الخروج قليلا من النمط التقليدي في التعاطي مع النص كي نتمكن من التأمل النقدي في ما نقوم به عند إنجاز هذه العملية. هل يكفي أن يكون المفسر واثقاً من طريقة معالجته للنص وللقضايا المعروضة عليه؟ أم أنّ الوثوق الزائد بالمنهج والذات يورث الفقر في المعنى وفي المبنى، وفي سبل التعاطي مع النص وعملية التفسير؟

المؤلّف
من المقدّمة

The possibilities and problems of interpretation
in the search for meaning

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought

KORAN STUDIES SERIES


ISBN 978-614-427-008-0

بالتعاون مع:



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت - بئر حسن - بولفار الأسد - خلف الفانتزي ورلد - بناية ماميا - ط٥
هاتف: 826233 1 961+ - فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com